

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS – CCHN
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL

LUIZ CLAUDIO NOGUEIRA DE SOUZA

O DISCURSO FALSO NO *SOFISTA* DE PLATÃO

VITÓRIA

2017

LUIZ CLAUDIO NOGUEIRA DE SOUZA

O DISCURSO FALSO NO *SOFISTA* DE PLATÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Barbara Botter.

VITÓRIA
2017

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP) (Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S729d Souza, Luiz Claudio Nogueira de, 1977-
O discurso falso no Sofista de Platão / Luiz Claudio Nogueira de Souza. – 2017.
188 f.

Orientador: Barbara Botter.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Platão - Crítica e interpretação. 2. Análise do discurso. 3. Veracidade e falsidade. 4 Mimese. I. Botter, Barbara. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

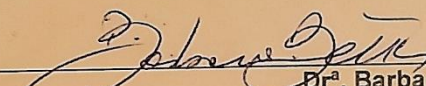
LUIZ CLAUDIO NOGUEIRA DE SOUZA

“O Discurso falso no *Sofista* de Platão”

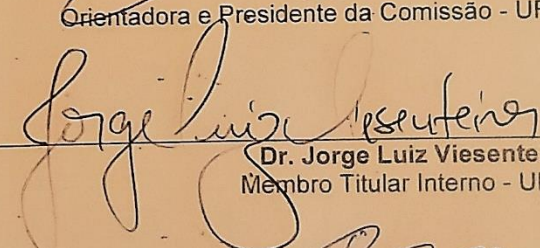
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 24 de março de 2017.

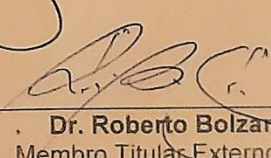
Comissão Examinadora:



Dr. Barbara Botter
Orientadora e Presidente da Comissão - UFES



Dr. Jorge Luiz Viesenteiner
Membro Titular Interno - UFES



Dr. Roberto Bolzani Filho
Membro Titular Externo - USP

À Izis, Ana e Beatriz, combustíveis de minha existência.

Também à Prof^a. Bárbara Botter, uma grande Mestra.

“E agora prosseguirei com a argumentação como vier a sugerir minha opinião sobre ela. Entretanto, se qualquer um de vós achar que as concessões que faço a mim mesmo não correspondem à verdade, podeis objetar e refutar-me. De fato, asseguro-vos que não digo o que digo por conhecê-lo, mas por participar de uma investigação convosco, de forma que se qualquer um que contestar minhas afirmações revelar-se na trilha certa, serei o primeiro a concordar com ele.”

(*Górgias*, 506a)

“E então? Não esperamos que haja uma outra arte das palavras com que possa ser, por sorte, capaz de encantar pelos ouvidos os jovens afastados da verdade e longe dos fatos; com palavras que apresentam imagens faladas de tudo, de modo a parecer que o que se diz fazer é verdade e que esse que fala é absolutamente o mais sábio de todos?”

(*Sofista*, 234c)

RESUMO

O objetivo desse trabalho é examinar o discurso falso no *Sofista* de Platão, pressupondo-se que há tanto um aspecto ontológico, quanto um aspecto ético-político relacionados à tese platônica esboçada no *Sofista* de que é possível dizer o falso. Busca-se, através da leitura direta do texto, analisar o tema da possibilidade do discurso e, em específico, do discurso falso no *Sofista*, considerando não apenas a sua estrutura lógico-gramatical, mas também a realidade inteligível da comunhão das Formas e, sobretudo, a técnica de produção de discurso imagem enquanto um modo de agir e interagir entre os homens no interior da cidade. A hipótese é de que Platão mostra a possibilidade do discurso falso a partir da comunhão das Formas e da estrutura lógico-gramatical do discurso, mas não busca estabelecer algum critério lógico ou objetivo que permita uma distinção direta e imediata entre discurso verdadeiro e falso. Dessa hipótese segue-se que o aspecto ético-político do discurso, evidenciado a partir da arte mimética, torna-se fundamental para uma possível distinção entre discurso verdadeiro e falso.

Palavras-chave: Discurso. Falsidade. Formas. Ético-político. *Mímesis*.

ABSTRACT

The objective of this study is to examine the false speech in the Plato's *Sophist*, assuming that there are both an ontological and an ethic-political aspect related to the platonic thesis sketched in The *Sophist*, according to which it's possible to make false statements. It's sought through the direct reading of the text to analyse the theme of the possibility of speech and, specifically, the false speech in The *Sophist*, considering not only its logic-grammatical structure but also the intelligible reality of the communion of forms and, above all, the technique in the making of speech as a way of action and interaction among men in the core of the city. The hypothesis is that Plato shows the possibility of false speech from the communion of forms and the logic-grammatical structure in the speech, but doesn't seek to establish any logical criteria or objective that allows a direct and immediate distinction between true and false speech. Under this assumption what follows is that the ethic-political aspect of the speech, evinced through the mimetic art, becomes essential for a possible distinction between true and false speech.

Keywords: Speech. Falsehood. Forms. Ethic-political. *Mimesis*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I	16
A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DO DISCURSO FALSO (251A - 259E)	16
1. Aspectos gerais: a comunhão das Formas e o axioma de Parmênides ..	16
2. Elos entre o Sofista, o Parmênides e o Crátilo	20
3. A comunhão dos maiores gêneros (<i>dynamis symplokês</i>)	27
3.1. Ontologia e discurso	27
3.2. As possibilidades de comunhão das Formas	34
3.3. <i>Grammatiké</i> e <i>mousiké</i>	38
3.4. <i>Dialektiké</i> : a arte do filósofo	41
3.5. Filósofo e sofista: caçando se caça	45
4. Os maiores gêneros (<i>mégista géne</i>)	47
4.1. Ser (<i>tò ón</i>), movimento (<i>kínesis</i>) e repouso (<i>stásis</i>)	47
4.2. Movimento (<i>kínesis</i>), repouso (<i>stásis</i>), identidade (<i>tò tautòn</i>) e diferença (<i>tò héteron</i>)	54
4.3. Ser (<i>tò ón</i>) e identidade (<i>tò tautòn</i>)	56
4.4. Ser (<i>tò ón</i>) e diferença (<i>tò héteron</i>)	58
4.5. O paradigma movimento e a “ação” da diferença	63
4.6. Diferença (<i>tò héteron</i>) e não ser (<i>mè ón</i>)	68
CAPÍTULO II	77
O LOGOS VERDADEIRO E FALSO (259E - 264B)	77
1. Dos <i>mégista géne</i> ao <i>logos</i>	77
2. <i>Logos</i> e não ser	83
3. A estrutura sintática do <i>logos</i>	92
4. Verdade e falsidade dos enunciados “Teeteto senta” e “Teeteto voa”	99
4.1. A falsidade do enunciado “Teeteto voa” e o não ser	99
4.2. O alcance explicativo dos enunciados “Teeteto senta” e “Teeteto voa” para o problema da falsidade	104
5. <i>Logos</i> , <i>dianoia</i> , <i>doxa</i> e <i>phantasia</i>	113
CAPÍTULO III	125
A CAÇA AO SOFISTA E A DIMENSÃO ÉTICO-POLÍTICA DO LOGOS VERDADEIRO E FALSO	125
1. A retomada da <i>diairesis</i> e a produção de imagens (<i>eidōlopoiikē</i>)	125

2. Da arte de aquisição (<i>ktésis</i>) à arte de produção (<i>poíesis</i>): o discurso como produção de imagens (<i>eidōlopoiikē</i>)	129
3. <i>Mímesis</i> discursiva como <i>poíesis</i> e <i>práxis</i> na última <i>diairesis</i>	138
4. Sofista e filósofo na <i>diairesis</i> final: por uma indistinção lógico-formal	145
5. Relação entre discurso, alma e cidade: o discurso como <i>pharmakon</i>	159
6. O uso do discurso no <i>Sofista</i> como possibilidade de distinção entre filósofo e sofista	166
6.1. A discurso como aparência (<i>phainomenon</i>) no <i>Sofista</i>	166
6.2. O uso sofístico da aparência discursiva	169
6.3. O uso filosófico da aparência discursiva	171
CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
REFERÊNCIAS	183

INTRODUÇÃO

O *Sofista* é um diálogo catalogado pelos platonistas como de fase tardia dentro do *corpus platonicum*,¹ sendo-lhe traço singular o profundo caráter técnico: seja do ponto de vista lógico, visto que a tradição filosófica o considera como um ponto seminal da filosofia da linguagem,² seja do ponto de vista ontológico, visto ser considerado por muitos comentadores como o diálogo onde Platão faz uma síntese crítica de sua versão canônica da teoria das Formas.³

Seu texto é normalmente dividido pelos exegetas em duas partes. Uma localizada, à guisa de moldura, no trecho inicial e final do diálogo (216a1-236d8; 264b9-268d5). Nela Platão, empregando o método da divisão dicotômica (*diairesis*), coloca em cena dois personagens - o Estrangeiro de Eleia e o jovem Teeteto - para atuarem na caça ao sofista, caça essa cujo propósito consiste em encontrar um *logos* que o defina. No primeiro trecho do diálogo seis divisões são feitas na tentativa de se encontrar uma definição para o sofista (221c-231c), enquanto que no trecho final do diálogo uma única e última divisão traz a definição final do sofista (264c-268d).

A outra parte localiza-se no trecho central do diálogo (236d9-264b8), na qual Platão realiza uma digressão ontológica e lógica dentro do *Sofista*. Essa parte central ainda se subdivide em outras duas: uma aporética (236d9-251a4) e outra propositiva (251a5-264b10). Na aporética Platão apresenta as aporias em torno do *não ser*, da imagem e da falsidade (236d9-242b5) e, em seguida, apresenta as aporias em torno do *ser*, colocando-o em pé de igualdade em relação ao *não ser* (242b6-251a4). Na propositiva Platão apresenta a comunhão das Formas como solução das aporias em torno do *ser* e do *não ser* (251a5-259d8) e, posteriormente, faz um exame do discurso, apresentando sua estrutura interna e como, a partir dessa estrutura, pode ser qualificado como verdadeiro ou falso (259d9-264b10).

¹ Enquadram-se nessa fase diálogos como *Parmênides*, *Político*, *Filebo*, *Timeu* e *Leis*. Essa ordem cronológica dos diálogos de Platão se deve à estilometria, método que surgiu no século XIX baseado na coerência interna de certos elementos estilísticos ou literários de Platão. "Contando a frequência de termos não-significativos, como partículas de ligação, fórmulas de assentimento ou a estratégia adotada para desfazer o hiato", esse método conseguiu avanços significativos, sobretudo com o uso do computador. Cf. SANTOS, José Trindade. *Para Ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos* (Tomo I). São Paulo: Loyola, 2008, p. 25.

² Cf. RYLE, G. Plato's '*Parmenides*'. *Mind*, v. 48, n. 190, p. 129-151, 1939.

³ Cf. CORNFORD, F. M. Plato's theory of knowledge, the "*Theetetus*" and the "*Sophist*" of Plato. London: Kegan Paul, Trech, Trubner. New York: Harcourt, Brace, 1935.

Essa forma de distribuição dos temas ao longo de seu texto associada à profundidade como os mesmos foram tratados fazem do *Sofista* um diálogo de muitas faces. Conforme destacado por Notomi (1999),⁴ pode-se considerar o *Sofista* como um tesouro filosófico longe de ser exaurido, pois explorou temas e abriu reflexões que, por mais de dois milênios, têm atraído o interesse e influenciado o pensamento filosófico ocidental em vários campos, tais como a ontologia, a lógica e a linguística, bem como a teoria das artes.

Nesse sentido, e com o fito de orientar metodologicamente nossa proposta de trabalho dentro do *Sofista*, torna-se oportuno destacar os paradigmas interpretativos que atualmente norteiam as abordagens dos diálogos de Platão. O primeiro, conhecido por Escola de Tübingen-Milão, apoia-se na tese das “doutrinas não escritas” (*agrapha dogmata*) para sustentar que as doutrinas mais importantes de Platão não estão consignadas nos diálogos.⁵ Hans Krämer,⁶ Konrad Gaiser,⁷ Thomas A. Szlezák⁸ e Giovanni Reale⁹ figuram como principais representantes desse paradigma.

O segundo paradigma foi formulado no século XIX por Schleiermacher¹⁰ e parte do princípio de que o estudo do pensamento de Platão deve limitar-se ao texto dos diálogos compostos pelo mestre da Academia. Esse paradigma interpretativo schleiermacheriano alberga um conjunto de leituras possíveis dos diálogos de Platão, dentre os quais destacaremos alguns.

Uma primeira leitura considerada mais tradicional decorrente do paradigma schleiermacheriano é aquela que devota mais atenção aos conteúdos e às doutrinas dos diálogos em detrimento do estilo e das intenções pedagógica e ética das obras. Dentre seus principais representantes estão Shorey, Cherniss, Brisson e Pradeau.

⁴ NOTOMI, N. The unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the philosopher. Cambridge: CUP, 1999.

⁵ Esse paradigma interpretativo parte da tradição indireta ou doxográfica, com destaque aqui para os relatos de Aristóteles (especialmente livros I, XIII e XIV da *Metafísica*), bem como do diálogo *Fedro* e da *Carta Sétima* de Platão, a fim de sustentar a existência de uma complexa doutrina oral subjacente aos diálogos de Platão. Assim, por esse paradigma a verdadeira doutrina de Platão era de cunho esotérico, sendo ensinada exclusivamente pela oralidade.

⁶ Cf. KRÄMER, H. *Platone e i fondamenti della metafísica*. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone, Introd. e trad. G. Reale. Milano: Vita e Pensiero, 2001.

⁷ GAISER, K. *La dottrina non scritta di Platone*. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica, trad. V. Cicero. Milano: Vita e Pensiero, 1994.

⁸ SZLEZÁK, Th. A. *Ler Platão*. trad. M. Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2005.

⁹ REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. trad. M. Perine, São Paulo: Loyola, 1997.

¹⁰ Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

Uma segunda, defendida principalmente por intérpretes de origem anglo-saxônica, é a leitura denominada “analítica”, a qual, tendo em G. Vlastos¹¹ e G. Owen¹² seus principais representantes, direciona sua atenção para o fio argumentativo e metodológico usado por Platão, a partir do que propõem uma análise lógica e conceitual para a interpretação dos diálogos, considerando apenas as informações constantes de seus textos.

Por fim, e ainda dentro desse paradigma interpretativo com fulcro nos textos dos diálogos, cabe mencionar a interpretação “maiêutica” de C. Gill.¹³ Segundo esse intérprete, há em Platão um conhecimento objetivo dos princípios mais elevados da realidade, cujo alcance se dá somente através da participação dialógica ou da pesquisa compartilhada. Entretanto, essa colaboração dialógica ou pesquisa compartilhada requer qualidades tanto de caráter quanto de intelecto por parte daqueles que nela engajam. Desse modo, o entendimento de um determinado problema filosófico depende do adequado posicionamento desse problema em relação ao princípio da realidade, bem como do método dialético ou da pesquisa dialógica compartilhada. Assim, segundo Gill Platão teria escolhido a forma dialógica a fim de estimular o ouvinte e o futuro leitor rumo a uma pesquisa filosófica em primeira pessoa, de modo que por trás dessa metodologia subsiste razões de cunho pedagógica, ética e política.

Essa abordagem interpretativa proposta por Gill nos permite situar de modo mais apropriado nosso objeto de pesquisa, o qual consiste no exame do problema acerca da possibilidade do discurso e, especificamente, do discurso falso no *Sofista*. Vale dizer, inicialmente, que o tema do discurso é central na filosofia de Platão e no *Sofista* ele recebe uma atenção ainda mais especial, razão pela qual se considera esse diálogo como um dos primeiros textos na história do pensamento filosófico ocidental a tratar do que se conhece hoje por filosofia da linguagem.

Distintamente do *Crátilo*, diálogo onde a discussão sobre o problema entre língua e realidade está centrada na correção do nome (*onoma*), no *Sofista* essa discussão está centrada no discurso (*logos*), o qual é concebido por Platão como

¹¹ Cf. VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton, 1973.

¹² Cf. OWEN, G. “Plato on not-being”, *Plato I*, G. Fine (ed.), Oxford, 1999, 416-454 (originalmente, 1970).

¹³ Cf. GILL, Christopher. Afterword: Dialectic and the Dialogue Form in Late Plato. In: GILL, Christopher; MCCABE, Mary Margaret (Ed.). *Form and argument in late Plato*. Clarendon Press, 1996, p. 284-286. GILL, Christopher. Le dialogue platonicien. In : BRISSON, Luc ; FRONTEROTTA, Francesco. *Lire Platon*. 2e tirage. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

unidade mínima de significação composto por um arranjo de verbo (*rhēma*) e nome (*onoma*). Também no *Sofista* Platão deixa claro que verdade e falsidade residem somente no nível da linguagem, sendo atributos exclusivos do discurso e não do nome.

Entretanto, Platão não considera o discurso de maneira isolada, apenas como um problema de ordem lógico-gramatical, dissociado de outras questões com as quais se conecta. No *Sofista* o discurso é pensado a partir da realidade, sendo esta concebida pelo entrelaçamento das Formas, de modo que a comunhão das Formas figura como condição de possibilidade do discurso, posicionando-se como seu fundamento de validade. Também é a partir da comunhão das Formas que Platão mostra como o *não ser* de certo modo é, bem como o *ser* de certo modo não é, fundamentando ontologicamente o discurso falso. Isso implica dizer que em Platão a comunhão das Formas consiste na realidade que funda o discurso, a partir da qual se compreende o discurso enquanto unidade mínima de significação capaz de dizer as coisas que são tanto como elas são, quanto como elas não são.

O discurso no *Sofista* também não está dissociado de seu espaço natural, que são as interações intersubjetivas. Na caça ao sofista o discurso é tomado enquanto uma técnica que, seja ela aquisitiva ou produtiva, coloca em destaque as trocas humanas de bens para alma, trocas essas mediadas pelo discurso. No curso dessa caçada, o Estrangeiro de Eleia e Teeteto identificam o sofista como alguém que advoga a tese de que todo discurso diz somente a verdade e, com base nisso, domina a técnica do discurso com pretensões em relação a outros indivíduos no interior da cidade. Por trás dessa perspectiva sofística acerca do discurso há dois problemas que serão enfrentados por Platão no *Sofista*.

O primeiro diz respeito ao pano de fundo teórico eleático envolto na tese de que todo discurso é verdadeiro. A partir de uma referência entre verdade e *ser*, bem como entre falsidade e *não ser*, a tese sofística ancorava-se no axioma de Parmênides da identidade entre “*ser*, pensar e dizer” para defender que não se pode dizer falsidades, pois o *não ser* não pode ser objeto de pensamento e de discurso, de modo que se todo discurso diz as coisas que são, logo diz a verdade.

O segundo problema diz respeito ao uso que o sofista faz do discurso e os riscos desse uso para a alma e para a dinâmica política da cidade. Partindo do pressuposto de que todo discurso diz a verdade, o sofista faz uso do discurso com pretensões em relação a outros indivíduos, visto que ao levar seu interlocutor à

contradição acaba por persuadir sua audiência quanto a sua aparência de sábio. Esses dois problemas convergem para uma só questão dentro do *Sofista*, qual seja: mostrar a possibilidade do discurso falso.

Esse quadro dentro do qual se situa o tema do discurso no *Sofista* nos possibilita estabelecer os limites de nossa pesquisa, bem como levantar algumas hipóteses. Destarte, pretendemos examinar o problema acerca da possibilidade mesma do discurso e do discurso falso no *Sofista* considerando os aspectos ontológico, lógico-linguístico e ético-político. Para tanto, levantamos três hipóteses a partir das quais desenvolveremos nosso trabalho.

A primeira consiste em sustentar que uma adequada compreensão do problema referente à possibilidade do discurso, e especificamente do discurso falso, requer a conjugação das perspectivas ontológica, lógico-gramatical e ético-política. Na esteira de Notomi, questão de lógica constitui apenas um aspecto do discurso no *Sofista* e deve conectar-se com as demais questões que lhes dizem respeito. Assim, sem ignorar o aspecto lógico do discurso, buscaremos compreender o discurso no *Sofista* a partir de sua fundamentação ontológica e de sua manifestação no campo ético-político.

A segunda hipótese considera que Platão levantou a possibilidade teórica do discurso falso, fundamentando-o ontologicamente na comunhão das Formas e apresentando o discurso como um arranjo estruturado de verbos e nomes, mas não buscou estabelecer critérios objetivos, de aplicação imediata e automática, que atestem a verdade ou a falsidade de um determinado enunciado.

Por fim, a terceira hipótese é de que uma possível distinção entre discurso verdadeiro e falso no *Sofista* pode ser feita a partir da distinção entre filósofo e sofista, considerando-se o uso que cada um deles faz do discurso nas suas práticas discursivas, visto serem ambos imitadores que agem pelo discurso.

Para a consecução desse intento o trabalho será dividido em três capítulos, dentro dos quais nossa pesquisa se desenvolverá em três etapas ao longo do texto do *Sofista*: uma primeira abrangendo o trecho 251a-259e; uma segunda cobrindo o trecho 260a-264b; e uma terceira compreendendo o passo 264c-268d.

No primeiro capítulo nossa atenção estará voltada para a comunhão das Formas ou maiores gêneros (*mégista géne*), quais sejam: *ser*, *movimento*, *repouso*, *identidade* e *diferença*. Tendo em vista que para Platão “[...] é através do

entrelaçamento das formas entre si que o enunciado se gera em nós”¹⁴, buscaremos num primeiro momento compreender como Platão concebe uma fundamentação ontológica para o discurso via entrelaçamento das Formas, situando-as antes mesmo que qualquer discurso. Dito de outro modo, nosso interesse é saber como Platão concebe o discurso a partir da realidade que lhe é anterior e exterior sem, no entanto, prescindir do discurso para fazê-lo.

A partir do plano ontológico e, para usarmos uma expressão de Cordero (2013),¹⁵ do “dinamismo que Platão imprimiu às Formas” pretendemos compreender o percurso dialético empreendido em busca da delimitação do *não ser* a partir da Forma *diferença*, superando a interdição eleata do *não ser* concebido como contrário do *ser* e, por sua vez, superando a tese sofística quanto à impossibilidade do discurso falso.

No segundo capítulo adentraremos o plano da linguagem a fim de entender como Platão trata o discurso no *Sofista* considerando tanto o plano inteligível da comunhão das Formas, quanto a estrutura lógica do discurso. Além de analisarmos a relação entre o plano discursivo e o plano ontológico, em especial a relação entre o discurso falso e o *não ser*, a pesquisa pretende lançar luz sobre a estrutura do discurso apresentada por Platão no *Sofista*. Nesse primeiro passo, esperamos evidenciar o porquê do arranjo de “verbos e nomes” imprimir ao discurso uma capacidade que extrapola a relação existente entre “nome” e “coisa”, permitindo-lhe não apenas nomear, mas estabelecer uma relação com a realidade de modo a poder ser qualificado como verdadeiro ou falso.

O passo seguinte será analisar os estados cognitivos congêneres ao discurso, quais sejam pensamento (*dianoia*), enunciado (*logos*), opinião (*doxa*) e imaginação (*phantasia*), mostrando as articulações existentes entre essas modalidades discursivas e a questão da aparência (*phainomenon*) dentro do *Sofista*. Pretendemos, com isso, dar destaque ao fato de que muito embora Platão tenha assentado as bases do discurso falso no plano ontológico, bem como demonstrado sua estrutura no plano da linguagem, tais avanços não tiveram o condão de oferecer um critério lógico ou objetivo para a distinção entre discurso falso e verdadeiro.

¹⁴ Platão. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

¹⁵ CORDERO, 2013. In BOSSI, Beatriz; ROBINSON, Thomas M. *Plato's Sophist Revisited*, 2013.

Por fim, no terceiro capítulo dedicaremos nossa atenção à dimensão ético-política do discurso no *Sofista*. Na esteira de Marques (2006),¹⁶ ainda que o *Sofista* seja um diálogo tradicionalmente estudado em virtude de questões ontológicas e lógicas, é preciso destacar as questões filosóficas a partir de seu alcance ético-político. Aqui o faremos a partir do discurso falso. Nessa fase analisaremos o trecho do diálogo em que Platão retoma a *diairesis* na sua parte final a fim de definir o sofista na arte mimética, quando então mostraremos como Platão concebe o discurso imagem como *poíesis* e *práxis* ao mesmo tempo. Essa equalização entre *poíesis* e *práxis* nos permite enxergar como a técnica de produção de imagem situa o discurso como o meio pelo qual os homens agem e interagem entre si, o que destaca o alcance ético-político do discurso no *Sofista*.

A partir de então, nossa estratégia é mostrar como a definição final atribuída ao sofista aplica-se inteiramente ao filósofo. Partimos da tese de que a definição final do sofista como um imitador irônico, o qual imita por meio de opinião (*doxomimētikē*), produzindo contradições (*enantiopoiologikē*) com o objetivo de levar seu interlocutor à contradição, aplica-se igualmente ao filósofo. Esse tipo de imitação discursiva manifesta-se quando o imitador tenta reproduzir no seu íntimo o modelo da justiça e demais virtudes, tentando imitá-las por meio de atos e palavras (267c).

Esse ponto é importante, pois quando se trata da produção de discurso imagem acerca das virtudes, a exemplo da justiça, mostraremos que as fronteiras entre o filósofo e o sofista, ou entre aquele que produz discurso verdadeiro e aquele que produz discurso falso, são bem mais estreitas do que se imagina, o que torna inócua qualquer tentativa de diferenciação a partir de critérios lógicos ou objetivos. Disso decorre de somente poderem se diferenciar, quanto à verdade e à falsidade de seus discursos, no campo ético-político, espaço em que seus discursos são proferidos. Assim, mostraremos que tanto filósofo quanto sofista produz imitações discursivas, de sorte que não é pela natureza da imagem que podemos distingui-los, mas sim a partir do uso que cada um faz do discurso imagem.

¹⁶ MARQUES, Marcelo Pimenta. Platão, pensador da diferença: uma leitura do *Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

CAPÍTULO I

A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DO DISCURSO FALSO (251A - 259E)

Neste capítulo buscar-se-á maior compreensão acerca da comunhão dos maiores gêneros (*mégista géne*) apresentada por Platão no *Sofista*, orientando essa busca através das seguintes interrogações:

1. é possível afirmar que Platão, no *Sofista*, ao desenvolver a tese da comunhão parcial¹⁷ dos gêneros *ser*, *movimento*, *repouso*, *identidade* e *diferença*, apresentou um fundamento de validade para o discurso (*logos*) fora do próprio discurso, ou seja, desenvolveu uma fundamentação ontológica para o discurso?
2. havendo resposta afirmativa para a primeira interrogação poder-se-ia afirmar, ainda, que essa fundamentação do discurso na comunhão das Formas objetivou primordialmente a possibilidade ontológica do discurso falso, o que se deu pela busca do *não ser* engendrada a partir da Forma *diferença*?

Tais interrogações talvez fiquem mais claras se a problematidade que as envolve for demarcada. E aqui parece não se poder descurar de dois aspectos ou problemas que se apresentam como faces de uma mesma moeda, quais sejam: a) a força que o axioma parmenidiano exercia nesse contexto, axioma esse sintetizado na conjugação da identidade entre “*ser*, pensar e dizer” com a interdição do *não ser*, e b) as reverberações dessa tradição de origem eleata na erística sofística em razão de suas implicações para o discurso.

1. Aspectos gerais: a comunhão das Formas e o axioma de Parmênides

O axioma de Parmênides tem como fulcro o postulado de que o pensamento e o discurso estão restritos àquilo que é, de maneira que, explica Cordero (2011), “Somente o que existe é pensável e expressável por um *logos*. E como a presença do que está sendo é absolutamente necessária, todo pensamento e todo discurso deve

¹⁷ No *Sofista* Platão apresenta as três possibilidades de comunhão entre os gêneros nas linhas 251d5-e2. Por comunhão parcial quer se referir à possibilidade em que alguns gêneros podem entrar em comunhão entre si enquanto outros não. As outras duas possibilidades que, no entanto, foram descartadas, dizem respeito à comunhão total entre os gêneros – tudo comunga com tudo - e à ausência de comunhão – nada comunga com nada.

se referir necessária e absolutamente àquilo que é.”¹⁸ O *não ser*, dentro dessa perspectiva eleata, porta o sentido de contrário do *ser* e, por conta disso, não pode ser objeto de pensamento, tampouco de discurso, sendo, por essa razão, associado ao inexistente ou ao nada absoluto.

Segundo Cornford (1935), a principal consequência decorrente desse axioma é que havia a vinculação do discurso falso com o que não é (*não ser*) e deste com o não existente: falar o falso seria, absurdamente, falar o que não existe. O corolário dessa perspectiva é a tese sofística de que todo discurso sempre será verdadeiro. Casertano (2010a), apontando toda a problematicidade inserta no interior desse axioma, argumenta que sobre ele “fundavam-se os sofistas, a partir de Protágoras, os quais, defendendo que, quando se fala, se dizem sempre coisas que são, concluíam que cada discurso é sempre verdadeiro.”¹⁹ É justamente essa posição radical que Platão recusa no *Sofista*, diálogo no qual mostrará por meio do entrelaçamento das Formas que todo discurso é necessariamente ou verdadeiro ou falso. Nesse sentido, Casertano argumenta sobre como lhe parece claro:

[...] 1) que Platão detecta justamente nas doutrinas de Parmênides o *background*, por assim dizer, metodológico e filosófico sobre o qual se baseiam os que afirmam a impossibilidade de dizer algo que não seja e, por conseguinte, que não seja verdadeiro, dado que Parmênides tinha negado que existe o não ser; 2) que se detecta exatamente no não ser o referente real do falso, com o qual se determina a explosiva *enantilogia*, própria de quem quiser defender a existência de discursos falsos, e que consistiria precisamente em afirmar a existência do não ser; 3) que o sentido da afirmação seria, na perspectiva de quem defende esta tese, uma negação da aparência em favor do ser, “respeitando” assim o dito de Parmênides, mas ao custo da negação do falso nos discursos, e chegando ao “tudo verdadeiro” que para Platão é a consequência inaceitável do discurso de Protágoras.²⁰

Platão mostra-se claramente consciente desse problema no *Sofista* e do desafio que seria submetê-lo à investigação. Inicialmente se diz estar “[...] numa pesquisa em tudo e por tudo difícil. [pois] [...] o facto de uma coisa aparecer isso, mas não ser, e o de dizer algumas coisas, mas não verdadeiras, tudo isso está cheio de dificuldades o tempo todo tanto no passado, quanto agora.”²¹ Em passagem subsequente do *Sofista* Platão aponta o porquê dessa dificuldade, afirmando que ela implica “[...] a ousadia de supor que o que não é é, pois de outra maneira a falsidade

¹⁸ CORDERO, Néstor Luis. Sendo se é: a tese de Parmênides. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011, p. 112.

¹⁹ CASERTANO, Giovanni. Paradigmas da Verdade em Platão. Tradução de Maria da Graça Gomes Pina. São Paulo: Loyola, 2010a, p. 171.

²⁰ Casertano, 2010a, p. 172/173.

²¹ Platão, *Sofista*, 236e1-6 (grifo nosso).

não viria a ser.”²² Esse conjunto de problemas decorrente da relação entre o falso e o *não ser*, de um lado, e o pano de fundo de origem permenideana, de outro, também é demarcado no *Sofista*. Duas citações diretas do poema *Da Natureza* (fragmento 7) no *Sofista* (237a e 258d) revelam toda a sensibilidade de Platão à força do axioma de seu pai Parmênides: “E o grande Parmênides, meu filho, testemunhava contra isso diante de nós, que éramos crianças, e repetia, compondo em verso e falando:

‘Pois, não imporás isto de modo nenhum, disse, que
coisas que não são são,
porém, tu afasta o teu pensamento desse caminho de investigação.’”²³

Acresça-se que atrelado ao problema da possibilidade do discurso falso e de sua referencialidade no *não ser*, há outro que lhe é correlato e não menos importante e que diz respeito à possibilidade mesma do discurso.²⁴ Fundamentar ontologicamente o discurso implica mostrar, contra as teses de base eleata, que o um pode ser múltiplo e que o múltiplo pode ser um, o que no plano discursivo significa a possibilidade de predicação.

Platão não ignorou essa questão, pois sabia que para pensar a possibilidade do discurso falso seria preciso pensar a possibilidade mesma do discurso. Segundo Marques (2006), “Platão acaba por submeter ao exame dialético as condições de possibilidade não só do discurso falso, mas do próprio *logos*.”²⁵ Não por outra razão Casertano considera que o *logos* ocupa sempre o centro das atenções de Platão, o que o leva a afirmar que, no *Sofista*, toda a crítica platônica dirigida aos “pluralistas” e aos “monistas” (243d-246a), bem como as dirigidas aos “materialistas” e aos “amigos das Formas” (246a-249d) decorre do fato de que “todas estas doutrinas carecem precisamente de ‘discurso’.”²⁶

Esse problema envolvendo a possibilidade mesma do discurso é levantado no *Sofista* onde se diz, por exemplo, que do homem, de quem falamos aplicando variadas denominações, há aqueles (os jovens e os velhos aprendizes²⁷) que advogam ser

²² Platão, *Sofista*, 237a5-7.

²³ Platão, *Sofista*, 237a6-12.

²⁴ Essa temática será desenvolvida ao longo deste capítulo, no qual será demonstrado que a comunhão das Formas se mostra, *ex ante*, como fundamento ontológico para o discurso e, *ex post*, como fundamento ontológico para o discurso falso via *não ser*.

²⁵ Marques, 2006, p. 61.

²⁶ Casertano, 2010a, p. 179.

²⁷ Segundo Marques (2006) a tradição, desde Aristóteles, concorda que essa passagem é uma alusão a Antístenes.

impossível dizer que ele é bom, apenas podendo ser dito do homem que é homem e do bom que é bom (251b-c). Sobre esse ponto observa Marques que:

Ao justapor os nomes como em uma enumeração mecânica, sem compreender aquilo que no plano inteligível (na estrutura do real) permite que as coisas se comuniquem entre si, seja separando-se, seja unindo-se, eles [os tardios no aprendizado] concebem 'um homem bom' como duas coisas incapazes de si comunicar realmente, ou como um composto cuja comunicação quebraria a unidade e a identidade das coisas em questão.²⁸

Para Notomi essa impossibilidade de se atribuir variadas denominações a algo levaria ao monismo semântico e que isso decorreria, em última instância, da impossibilidade de o um ser múltiplo e do múltiplo ser um. Na mesma senda segue Souza (2009), argumentando que:

O problema central que o Estrangeiro de Eleia levanta em 251a-c é o da impossibilidade de que o múltiplo seja uno e o uno seja múltiplo. Todo discurso, porém, é uma multiplicidade. Falar de algo, por exemplo do homem, é enunciar seus predicados, ou seja, suas múltiplas denominações, e alguns destes predicados podem ser predicados de outras coisas. Antístenes, no entanto, julga a multiplicidade de atributos incompatíveis com o pressuposto eleata da unicidade de cada coisa. Sendo cada coisa essencialmente uma, a articulação de termos pela predicação é impossível.²⁹

Nesse sentido, Platão irá apresentar a comunhão das Formas no *Sofista* tendo em vista tanto a possibilidade do discurso falso, quanto a possibilidade mesma do discurso. Por meio da comunhão das Formas Platão mostrará que o *não ser* de algum modo é, a partir do que será possível pensar e dizer as coisas que não são, o que, por conseguinte, possibilitará pensar e dizer o falso (236e-237a). Também é no plano inteligível da comunhão das Formas que se mostrará a possibilidade de o um ser múltiplo e vice-versa, a partir do que o discurso encontrará um fundamento ontológico para a predicação.

A sofisticação teórica decorrente da comunhão das Formas permitirá Platão superar, a um só tempo, os problemas da linguagem levantados por aqueles que se valiam das teses eleatas para sustentá-los. É através da comunhão das Formas, portanto, que Platão mostrará ser possível dizer muitas coisas de uma só coisa, superando as contradições da linguagem comum (251a-c) e possibilitando o discurso predicacional, bem como mostrará ser possível pensar e dizer o falso, uma vez que o *não ser* se manifestará como sendo de algum modo, não significando, a partir de então, o contrário do *ser*, mas apenas outro do *ser*.

²⁸ Marques, 2006, p. 202 (grifo nosso).

²⁹ SOUZA, Eliana Christina de. Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o *Sofista*. Ijuí (RS): Unijuí, 2009. p. 51.

Destarte, todo esse conjunto de questões envolvendo a possibilidade do discurso e da falsidade, bem como a relação existente entre discurso e realidade (aquilo que é), demarca a relevância da comunhão (*dynamis symplokês*) das Formas apresentada por Platão no *Sofista*. Buscar compreender o pensamento de Platão acerca desse conjunto de problemas, considerando as questões que ele se colocou e o modo como as colocou na sua busca por resolvê-los, é a tarefa desse capítulo.

2. Elos entre o *Sofista*, o *Parmênides* e o *Crátilo*

Dizer que com a comunhão das Formas Platão está, no *Sofista*, buscando um fundamento ontológico para o discurso, de modo que dele seja possível dizer que pode ser ou falso ou verdadeiro - portanto um fundamento de validade e uma referencialidade situada fora do discurso - é uma declaração que comporta seus riscos. Sobretudo porque está implícita nessa declaração a paradoxal tese de que essa investigação se faz prescindindo-se do próprio discurso.

Para nos afastarmos desse aparente paradoxo faz-se mister deslindar o significado de se fundamentar o discurso, bem como a verdade e a falsidade que lhes são intrínsecas, afora do próprio discurso sem, no entanto, prescindir do próprio discurso para fazê-lo. Entrementes, e antes de adentrar na comunhão das Formas de modo evidenciar como Platão realiza esse feito, será preciso conjugar a leitura dessa parte do *Sofista* com a de outros dois diálogos - o *Crátilo* e o *Parmênides*³⁰ - estabelecendo um ponto de partida que nos permita situar a questão. *A fortiori* porque alguns temas tratados no *Parmênides* e no *Crátilo* convergirão para o *Sofista*, onde serão aprofundados e cuja compreensão depende dessa visão de conjunto³¹.

Os elos entre o *Parmênides* e o *Sofista* são incontestáveis por grande parte dos comentadores desses diálogos. Cordero (2014) chega a afirmar que “Platão havia já elaborado um esquema, ou quiçá até mesmo um rascunho, do *Sofista*, quando escreveu o *Parmênides*. [...] Platão [argumenta Cordero] tinha a intenção de

³⁰ Outro diálogo, cuja relação com o *Sofista* também se considera muito estreita, é o *Teeteto*. Além da continuidade dramática, autores como Cordero (2014) afirmam que o *Teeteto*, em sua busca pelo conhecimento infalível, foi uma tentativa fracassada e deliberada de se chegar a resultados seguros (conhecimento pela sensação, opinião e opinião acompanhada de *logos*) prescindindo-se das Formas e provar de que sem elas não é possível a *episteme*.

³¹ Ressalvamos, no entanto, que as aproximações desses dois diálogos com o *Sofista* limitam-se somente aos pontos que nos interessam, sem com isso se pretender ser reducionista quanto à complexidade e possibilidades de leituras derivadas tanto do *Crátilo* quanto do *Parmênides*.

apresentar o *Parmênides* como um tipo de introdução ao *Sofista*.³² Ainda segundo Cordero, o que permite inferir que Platão escreveu o *Parmênides* já tendo concebido o *Sofista* é o fato de que todas as críticas e dificuldades levantadas no *Parmênides* são curiosamente as que serão tratadas e resolvidas no *Sofista*.

Essas críticas, expostas na primeira parte do *Parmênides*,³³ recaíram sobre as fragilidades da teoria das Formas na sua versão canônica. Autores como Cornford e o próprio Cordero afirmam que a maior dificuldade da teoria tradicional das Formas decorre da separação (*chorismós*) irreconciliável entre os níveis inteligível e sensível. Desse modo, um dos objetivos de Platão no *Sofista* será, segundo Cornford, recolocar a teoria das Formas ao lado da tradição eleata e considerar em quais termos ele deve diferir e avançar em relação a Parmênides, o que aponta para o entrelaçamento das Formas e para a possibilidade de se dizer que o *não ser* de certo modo é. Neste sentido, o diálogo com os “amigos das Formas” travado no *Sofista* seria a retomada da crítica empreendida no *Parmênides*.³⁴

Dessa relação estreita entre esses dois diálogos, vale destacar dois aspectos do *Parmênides* não apenas por sua ligação com o *Sofista*, mas principalmente pela proximidade com o que estamos buscando neste diálogo através da comunhão dos sumos gêneros.

O primeiro aspecto decorre dos “paradoxos de Zenão”, em especial porque eles apontam para o *Sofista* permitindo enxergar na comunhão das Formas um retorno de Platão às coisas mesmas a fim de equacionar os problemas inerentes ao discurso. Segundo esses paradoxos, cuja pretensão seria provar o absurdo da multiplicidade em detrimento do *um* parmenideano, a multiplicidade dos seres levaria à assunção inevitável de que eles seriam tanto semelhantes quanto dessemelhantes, o que seria impossível.³⁵ Como corolário teríamos um retorno inevitável ao monismo linguístico, o que impossibilitaria atribuir muitas determinações a uma dada coisa, implicando, por conseguinte, o colapso do discurso.

³² CORDERO, Nestor. O Diálogo Enganoso de Platão consigo mesmo na primeira parte do *Parmênides*. Tradução e notas de André Luiz Braga da Silva. Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade, n. 27, 2014. p. 104 (grifo nosso).

³³ Platão. *Parmênides*. [Texto estabelecido e anotado por John Burnet]. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. 4. Ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013, 127b - 135e.

³⁴ Essa questão será desenvolvida quando tratarmos dos gêneros *movimento* e *repouso*, dado que tanto Cornford (1935) quanto Cordero (2014) concordam que essa superação se dá no *Sofista*, a partir do diálogo com os Amigos das Formas (eidófilos), momento em que a introdução do *movimento* e do *repouso* passa a cobrir tanto o campo das coisas inteligíveis quanto o campo dos sensíveis, de maneira a se poder afirmar que ambos são, portanto ambos participam da realidade.

³⁵ Platão, *Parmênides*, 127e.

Não se pode negligenciar a relação entre as consequências dos “paradoxos de Zenão” apresentado no *Parmênides* (127e) e as teses defendidas pelos jovens e os aprendizes tardios no *Sofista* (251b-c), os quais advogam apenas ser possível dizer do homem que é homem e do bom que é bom, mas jamais que o “homem é bom”. Ambas as teses levam ao monismo linguístico ou à linguagem tautológica com consequente aniquilamento do discurso predicativo.

É notável que a retomada desse problema no *Sofista* tenha ocorrido linhas antes de Platão apresentar a comunhão dos gêneros como solução para tais dificuldades. Mas já no *Parmênides* Platão estabelece em quais termos essas dificuldades atinentes às contradições da linguagem serão resolvidas,³⁶ apontando desde já para a comunhão das Formas:

Mas, dentre as coisas que há pouco mencionei, se alguém, em primeiro lugar, separasse umas das outras as formas mesmas em si mesmas – por exemplo, a semelhança, a dessemelhança, a quantidade, o *um*, o repouso, o movimento e todas as coisas desse tipo –, em seguida mostrasse que estas, entre si, podem ser misturadas e separadas, eu pelo menos, disse <Sócrates>, ficaria encantado, cheio de espanto, Zenão.³⁷

Marques considera que esse trecho do *Parmênides* não apenas aponta, mas se constitui numa espécie de desafio ou hipótese de trabalho que será desenvolvida no *Sofista* por meio da comunhão dos maiores gêneros (*mégista géne*). Casertano também argumenta que “Esta é a tarefa nova e ‘prodigiosa’ da pesquisa filosófica, afirmada no *Sofista*, isto é, demonstrar a inter-relação entre as ideias como constitutiva da própria ideia.”³⁸

O segundo aspecto diz respeito ao não abandono das Formas por Platão, a despeito das dificuldades às quais elas foram submetidas na primeira parte do *Parmênides*. Após todas as críticas levantadas, é dito ser preciso admitir que há Formas, caso contrário “[...] nem sequer terá para onde voltar o pensamento, uma vez que não admitirá haver uma ideia sempre a mesma de cada um dos seres, e assim arruinará absolutamente o poder do dialogar.”³⁹

No *Sofista* Platão retoma sua teoria das Formas sob nova roupagem.⁴⁰ As Formas são apresentadas aqui a partir de uma rede de relações recíprocas (*dynamis*

³⁶ Dando provas, conforme Cordero (2014), de ter elaborado o *Parmênides* tendo em vista já o *Sofista*.

³⁷ Platão, *Parmênides*, 129d-e.

³⁸ Casertano, 2010a, p. 182.

³⁹ Platão, *Parmênides*, 135c.

⁴⁰ Aqui já demarcamos nossa recusa em seguir aquelas interpretações as quais dizem que Platão, após a autocrítica do *Parmênides*, abandonou por completo a teoria das Formas nos diálogos de última fase

symplokês), configurando não apenas como a realidade em si, mas também como constituinte do próprio discurso que produzimos sobre a realidade. Conforme Cordero, diferentemente do *Parmênides*, onde as Formas são apresentadas em sua versão imobilista, como blocos maciços e cerrados, no *Sofista* “[...] a Forma está *condenada* a agir, e sua função específica é a de transmitir às entidades individuais a *phýsis* que ela possui [...]. Nesta nova caracterização das Formas, a participação já não é impossível; ao contrário, ela é necessária. As Formas não podem não ser objeto de participação.”⁴¹

Entre o *Crátilo* e o *Sofista* também podem ser estabelecidos alguns pontos de transição e elementos comuns. Dentre eles interessa-nos destacar três, todos envolvendo a problematidade existente entre linguagem e realidade, quais sejam: a) a transição do nome (*onoma*) para o discurso (*logos*), b) o problema da verdade e da falsidade e c) a indicação de que a solução para as dificuldades inerentes ao discurso e de sua referência à realidade seja solucionada a partir de uma investigação da realidade por ela mesma.

A transição do nome para o discurso é notável entre o *Crátilo* e o *Sofista*. Se naquele diálogo podemos afirmar que Platão circunscreve o problema entre língua e realidade a partir da correção dos nomes, neste – O *Sofista* – Platão recoloca o problema a partir do discurso (*logos*). A esse respeito observa Casertano que “De fato, não é possível uma ciência dos nomes autônoma e separada, dividida completamente da ciência do discurso, que representa o real, concreto e único possível procurar e seguir a verdade.”⁴²

Platão evidencia essa mudança de registro logo no início do *Sofista*, quando o Estrangeiro de Eleia convida Teeteto ao exame do sofista para além do nome que em comum ambos possuem dele, “[...] buscando explicar por um enunciado o que ele é.”⁴³ As razões para essa mudança de registro também são apresentadas no *Sofista* pelo Estrangeiro, quando ele diz a Teeteto que quanto ao nome “[...] a função que lhe atribuímos será particular a cada um de nós. [pois] É preciso sempre, acerca de tudo,

(*Sofista*, *Filebo*, *Político*, *Leis*, etc.). Contrariamente a tais correntes interpretativas, nossa opção teórica é pelas interpretações que enxergam em Platão não um abandono das Formas inteligíveis, mas apenas que ele tenha empreendido uma revisão dessa teoria em razão da autocrítica empreendida no *Parmênides*. Essa revisão teria sua expressão máxima na comunhão das Formas apresentada no *Sofista*.

⁴¹ Cordero, 2014, p. 120.

⁴² Casertano, 2010a, p. 152.

⁴³ Platão, *Sofista*, 218c1-2.

estar de acordo sobre o próprio facto mais por enunciado do que apenas pelo nome, sem enunciado.”⁴⁴

Nesse sentido, e conforme afirma Casertano, “O discurso tem portanto um modo de ser que não é o das coisas: não duplica o mundo, mas refere-se a ele. E é somente neste seu referir-se às coisas que ele adquire as características de verdadeiro e falso.”⁴⁵ Mas desde o *Crátilo*, analisando a linha 385b2, Casertano diz já haver uma mudança de perspectiva, dado que o problema se desloca do nome para o discurso, em que a correção por natureza ou convenção sede lugar ao exame do nome no seu espaço natural, que é o interior do discurso, onde os atributos de verdade e falsidade ganham sentido.

O tema da verdade e da falsidade, por seu turno, coloca o *Crátilo* e o *Sofista* sob a mesma perspectiva. Tanto no *Crátilo* quanto no *Sofista* Platão não diz substantivamente o que é a verdade ou a falsidade. Ele simplesmente toma verdade e falsidade como um pressuposto necessário para se pensar os dilemas da linguagem. Ainda que no *Crátilo* o problema da verdade e da falsidade esteja circunscrito à correção/incorreção na distribuição ou aplicação dos nomes (*onomata*) (431d-c), enquanto que no *Sofista* é posto como um problema exclusivo do discurso (*logos*), a questão que se coloca como pano de fundo por trás desse problema é a mesma para ambos os diálogos, pois diz respeito à possibilidade última de se pensar e dizer a falsidade.

Uma breve fala entre os personagens Crátilo e Sócrates demarca a dimensão e a profundidade do problema que será enfrentado no *Sofista*: “Crátilo: Sócrates, mas como um falante que fala algo nada falaria? Ou falar falsidade não é isso, falar aquilo que não existe? Sócrates: Meu companheiro, sua fala é muito engenhosa para alguém na minha idade.”⁴⁶ Perscrutando essa passagem, Casertano argumenta que “Aqui no *Crátilo* temos a mesma perspectiva do *Sofista*, embora neste último diálogo ela seja mais complexa, articulando-se precisamente a definição do ‘não ser’ em mais níveis.”⁴⁷ Entretanto, ainda que Platão tenha postergado a solução do problema para o *Sofista*, já no *Crátilo* fica estabelecida a premissa de que há tanto a verdade quanto

⁴⁴ Platão, *Sofista*, 218c3-6 (grifo nosso).

⁴⁵ Casertano, 2010a, p. 150.

⁴⁶ Platão. *Crátilo* (ou sobre a correção dos nomes). Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Textos filosóficos), 429 d4-8.

⁴⁷ Casertano, 2010a, p. 137.

a falsidade no falar (discurso), sendo verdadeiro falar o que existe (é) assim como é e o falso, como não é.⁴⁸

No *Sofista*, portanto, verdade e falsidade são tomadas por Platão como atributos qualitativos do discurso (*logos*) - e não do nome (*onoma*), como no *Crátilo* - cujos fundamentos serão ancorados na comunhão das Formas. A pressuposição da comunhão das Formas como horizonte do discurso verdadeiro e falso nos permite abordar, por sua vez, o último elo entre o *Crátilo* e o *Sofista*, o qual diz respeito à indicação contida no *Crátilo* de que a solução para o problema da relação entre língua e realidade seja encontrada a partir de uma investigação da realidade por ela mesma.

A discussão conduzida por Sócrates em torno das duas teses de correção dos nomes esboçadas no *Crátilo*, a convencionalista e a naturalista, teve como um de seus propósitos investigar a capacidade do nome (*onoma*) de evidenciar a essência de cada coisa: “Mas o que queria ser esta correção dos nomes pela qual prosseguimos até agora? Evidenciar como cada ser é?”⁴⁹ Por trás desse propósito está a tese de que conhecer o nome é conhecer aquilo que é nomeado. Assim, espera-se que partindo dos nomes seja possível chegar à *ousia* de cada coisa ou daquilo de que ele é nome, de tal modo que o nome converte-se no caminho de ida à *ousia* daquilo de que ele é nome.

No entanto, ambas as teses de correção dos nomes fracassam no seu propósito de, a partir dos nomes, chegar à *ousia* de cada coisa. Em razão disso surge, ainda que sob a forma de um anelo, a afirmação de Sócrates no final do *Crátilo* de que “Portanto, fica evidente que uma investigação afora dos nomes que nos demonstre, sem nenhum dos nomes, qual destes é verdadeiro nos apresente a evidência de qual é a verdade do que existe.”⁵⁰ Como observa Casertano, “[...] tudo isso significa também outra coisa, isto é, que não é com uma investigação sobre os nomes que se pode chegar à verdade, e esta não é senão a consequência ainda de

⁴⁸ Platão, *Crátilo*, 385b-c e 429d1-5. As teses de Hermógenes (convencionalista) e de Crátilo (naturalista) não são contrárias, sendo um dos pontos em comum entre elas o fato de que ambas pretendiam somente a verdade, excluindo a falsidade de seu horizonte. É justamente essa posição monista que Platão recusa no *Crátilo*, demonstrando a insuficiência da correção dos nomes - seja por convenção, seja por natureza - para a solução do problema da verdade e da falsidade, remetendo para o *Sofista*, onde o problema será solucionado a partir da comunhão das Formas e do discurso enquanto um arranjo de verbos e nomes. Na primeira passagem (385b-c) Sócrates dialoga com Hermógenes considerando a verdade e a falsidade como um traço de todo e qualquer discurso. Na segunda passagem (429d1-5), onde o diálogo é com Crátilo, Sócrates parte da mesma premissa de que se pode falar tanto a verdade quanto a falsidade.

⁴⁹ Platão, *Crátilo*, 422d2-4.

⁵⁰ Platão, *Crátilo*, 438d6-10.

um outro corolário: que a verdade sobre as coisas que são deve ser procurada ‘fora’ dos nomes.”⁵¹

Assim, o impasse de que por meio dos nomes chega-se à *ousia* das coisas conduz o diálogo para um desfecho sugestivo de que uma investigação afora dos nomes se faz necessária a fim de se chegar à verdade das coisas. A conclusão é de que o problema da verdade e da falsidade seja investigado não a partir dos nomes, mas fora dos nomes e segundo Platão “[...] aparentemente há um princípio para se aprender aquilo que existe sem nenhum dos nomes.”⁵² Esse desfecho sugestivo é em seguida complementado nas linhas 439a6-439b10, onde Platão nos diz que uma investigação além (ou aquém) dos nomes se faz partindo-se das coisas por elas mesmas, a partir do que seria então produzido suas representações expressivas. Dessa perspectiva, portanto, o nome deixa de ser o caminho que leva ao conhecimento das coisas, para ser o caminho de volta do conhecimento das coisas.

Conforme afirmamos *supra*, essa declaração comporta seus riscos, pois seria humanamente impossível empreender qualquer pesquisa dessa natureza prescindindo-se dos nomes e do discurso, o que torna a pretensão inócua. No entanto, ela faz todo o sentido se estabelecemos os elos entre o *Crátilo* e o *Sofista*. Nesse último diálogo Platão apresenta essa tênue relação entre *logos* e realidade, mostrando que é a partir da realidade que se funda e compreende-se o discurso, ainda que por meio do próprio discurso. Esse duplo movimento é realizado por Platão no *Sofista* através da comunhão das Formas, o que parece cumprir o desfecho sugestivo do *Crátilo*.

Casertano corrobora essa interpretação asseverando que “É, de fato, possível chegar a conhecer os entes dispensando os nomes. E como, senão pela via mais verossímil e mais justa [...], isto é, estudando-os nas suas relações recíprocas, se forem congêneres, e em si mesmos?”⁵³ Nessa mesma trilha segue Guthrie (1978),⁵⁴ para quem o resultado final do *Crátilo* coloca a supremacia das Formas sobre o nome, uma vez que se os nomes informam e distinguem a essência das coisas, isso ocorre apenas se estas são conhecidas previamente. O problema de como conhecer diretamente as coisas e distingui-las por elas mesmas fica em suspenso no *Crátilo*,

⁵¹ Casertano, 2010a, p. 145.

⁵² Platão, *Crátilo*, 438e4-6.

⁵³ Casertano, 2010a, p. 147.

⁵⁴ GUTHRIE, W.K.C. A History of Greek Philosophy: vol. V. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

mas, segundo Guthrie, é um problema reservado para o *Teeteto* (que adota o caminho da percepção/sensação⁵⁵) e para o *Sofista* (cujo caminho é o da comunhão dos gêneros).

Desta feita, a comunhão das Formas parece superar, a um só tempo, os problemas expostos no *Parmênides* relativo à possibilidade de *um* ser múltiplo e vice-versa, bem como as dificuldades existentes entre linguagem e realidade expostas no *Crátilo*. No *Parmênides* as Formas são apresentadas como entes em si, blocos maciços cerrados, e por isso se tornam incognoscíveis em virtude da dualidade entre sensível e inteligível, perdendo sua função primordial de explicar a realidade sensível. No *Crátilo* o nome não se sustenta enquanto caminho que leva à realidade das coisas e sem essa os dilemas da linguagem referentes à verdade e à falsidade, bem como à predicação, ficam sem solução.

No *Sofista*, por sua vez, Platão não apenas mostra, por meio da comunhão das Formas, como se compõem a tessitura do real, mas também mostra como o discurso é engendrado a partir da realidade, sendo concebido como unidade mínima de significação, capaz de dizer as coisas que são tanto como elas são (verdade), quanto como elas não são (falsidade). A comunhão das Formas converte-se, portanto, na condição de possibilidade do discurso predicativo, bem como na condição de possibilidade do discurso falso. Nesse passo, nosso desafio será analisar como Platão empreende essa tarefa no *Sofista*, apresentando a tessitura do real através da comunhão das Formas como sendo prévio e como constituinte do discurso, sem, no entanto, prescindir de um certo tipo de discurso, o dialético, para fazê-lo.

3. A comunhão dos maiores gêneros (*dynamis symplokês*)

3.1. Ontologia e discurso

A comunhão dos maiores gêneros localiza-se na parte central do *Sofista*, dentro da conhecida digressão ontológica, iniciando-se precisamente a partir da linha 251d5. Essa demarcação topográfica não é supérflua, dado que ela nos oferece uma posição bastante interessante do diálogo, permitindo enxergar o fato de que Platão somente apresenta a possibilidade de combinação das Formas após ter inventariado as

⁵⁵ Cabem aqui as observações de Cordero (2014), segundo quem o caminho da sensação (sensação; opinião e opinião acompanhada de *logos*) adotado no *Teeteto* foi uma opção deliberada de Platão para demonstrar o fracasso de se intentar garantir um “conhecimento firme e rigoroso” prescindindo-se das Formas.

dificuldades em torno do discurso imagem,⁵⁶ do discurso falso e de sua referencialidade no *não ser*,⁵⁷ das aporias sobre o *não ser*,⁵⁸ das aporias sobre o *ser*,⁵⁹ e, por fim, das aporias referentes à possibilidade do discurso.⁶⁰

A comunhão das Formas converte-se, portanto, num ponto de inflexão dentro do *Sofista*, pois após toda a fase aporética já mencionada, ela demarca a fase propositiva de Platão dentro do diálogo. Aqui, linhas antes de se introduzir as possibilidades de comunhão entre as Formas se diz: “[...] para que nosso discurso seja para todos que alguma vez discutiram qualquer coisa a respeito da entidade, falemos também para esses e para os outros, com quantos dialogámos antes.”⁶¹

Platão, interpreta Marques, busca uma perspectiva discursiva que consiga superar as aporias levantadas por todos aqueles que de alguma maneira tentaram esboçar algum discurso acerca do *ser* e do *não ser*. Essa perspectiva é precisamente a comunhão dos maiores gêneros. Sobre esse avanço teórico apresentado por Platão no *Sofista*, afirma Marques que “Sua pesquisa representa, assim, um esforço de dizer alguma coisa de modo articulado (um *logos*) sobre o ser e o não-ser, sem cair nas milhares de contradições e aporias.”⁶²

Há, segundo Ambuel (2007),⁶³ certo consenso entre os intérpretes de que a noção de comunhão aqui introduzida por Platão representa um novo passo em sua ontologia. Isso porque desde o diálogo com os “amigos das Formas” (248a) Platão já havia introduzido a noção de comunhão; no entanto, agora trata-se de estabelecê-la em termos de como a rede de relações recíprocas entre as Formas torna o discurso possível em termos de verdade e falsidade.

De acordo com Cornford a seção referente à comunhão das Formas torna clara a confusão sobre o *não ser* contido nas declarações negativas, sobretudo em virtude da falácia de que as declarações negativas negavam a existência de algo. Esse argumento falacioso apoiava-se na perspectiva eleata que postulava o *não ser* como sendo contrário ao *ser*, portanto como o nada absoluto. A comunhão dos gêneros

⁵⁶ Platão, *Sofista*, 233c-236c.

⁵⁷ Platão, *Sofista*, 236e-237a.

⁵⁸ Platão, *Sofista*, 237b-241c.

⁵⁹ Platão, *Sofista*, 242c-251a.

⁶⁰ Platão, *Sofista*, 251a-251c.

⁶¹ Platão, *Sofista*, 251c9-d2.

⁶² Marques, 2006, p. 235.

⁶³ Ambuel, David. Image and Paradigm in Plato's 'Sophist'. Parmenides: 2007.

cuidará em mostrar que o *não ser* não é o contrário do *ser*, mas apenas outro do *ser*, implicando não o inexistente, mas o existente de outra forma.

Será preciso, então, mostrar a possibilidade ontológica do discurso e dos seus operadores qualitativos (verdadeiro e falso), o que será feito a partir da comunhão das Formas. Toda a seção dedicada à exposição da comunhão das Formas (251d-259e), afirmam autores como Cornford e Rosen (1983),⁶⁴ opera no nível inteligível das relações que subsistem entre as Formas por elas mesmas, tendo tais relações reflexos nas afirmações que fazemos acerca delas. Para Rosen, portanto, todo o trecho do diálogo em que Platão expõe sua tese da combinação das Formas há uma primazia das Formas sobre a linguagem, ainda que essa combinação tenha por referência a maneira como falamos dela.

Marques também chama a atenção para o fato curioso de que Platão faz uso de um vocabulário antropomórfico, o qual retrata a ação e o devir das coisas humanas, para falar daquilo que os ultrapassa, que são os seres inteligíveis (as Formas), os quais são exatamente o que dão sentido ao discurso e às ações humanas. Desse modo, para Marques “As relações entre as palavras só se tornam compreensíveis, se fizermos intervir as relações entre as formas que devem determiná-las.”⁶⁵

Trata-se, nesse sentido, de iniciar uma investigação da realidade por ela mesma, que é a comunhão dos gêneros, mas sem prescindir do próprio discurso para fazê-lo, dado ser ele o único e legítimo instrumento de acesso à realidade. A perspectiva a partir da qual Platão considera essa tênue relação entre *logos* e realidade é de que o discurso não basta a si mesmo, de modo que é preciso partir do discurso tendo em vista aquilo que o ultrapassa, que é a realidade, ao mesmo tempo em que é justamente a realidade o que fornece as condições de possibilidade do discurso.

O passo aqui já havia sido anunciado no *Crátilo*, diálogo onde Platão fala, por meio do personagem Sócrates, acerca da necessidade de se investigar as coisas por elas mesmas e, a partir daí, produzir suas expressões imagéticas. Cornford argumenta que nesse passo Platão também está sendo fiel ao desejo de Sócrates expresso no *Parmênides* quanto à possibilidade de se mostrar que as Formas, em si

⁶⁴ ROSEN, Stanley. *Plato's Sophist: The Drama of Original and Image*. London: Yale University Press, 1983.

⁶⁵ Marques, 2006, p. 256.

mesmas, relacionam-se entre si.⁶⁶ Portanto, e mais uma vez, a comunhão das Formas é o ponto de convergência de toda a problematidade que envolve esses diálogos.

Essa leitura, de cunho ontológico, se distingue daquelas que enxergam na comunhão das Formas uma predicação gramatical. Nesse sentido, assevera Rosen que combinação distingue de predicação por estar implícita nessa última a hipótese de que um elemento está contido no outro, ao passo que na combinação um elemento não precisa se transformar ou ser um constituinte do outro, pois as Formas são únicas, de maneira que a combinação não sacrifica suas individualidades.

Argumenta, ainda, Rosen que “Na tese dos predicacionalistas, a distinção do Estrangeiro entre formas e a combinação de formas desaparece. [...] isto leva inevitavelmente à ‘descoberta’ de uma ontologia linguística em Platão, nomeadamente, que ser é linguagem, ou mais especificamente ainda, gramática.”⁶⁷ Marques também observa que “As relações ontológicas (entre formas) não podem ser reduzidas a ‘proposições’, nem ao seu modo de funcionamento: as formas não são meros predicados, nem a participação é uma relação de predicação.”⁶⁸ Segundo Marques, a apresentação das estruturas formais inteligíveis pela linguagem não impede que se conceba essas duas ordens de modo diferente uma da outra, tampouco impede que se conceba a estrutura inteligível como determinante de suas expressões discursivas, de modo que “A alteridade da ‘coisa’ com relação ao nome libera a análise ontológica das armadilhas da predicação.”⁶⁹

Desta feita, por essa chave de leitura na seção dedicada à comunhão das Formas o que se discutirá são as Formas e suas relações (comunhão) por elas mesmas e não como se fala delas, por isso não se trata de predicação, ainda que o discurso seja o único meio para tal. Nesse sentido, exemplifica Rosen, “*Ser* não se torna *movimento* ou *repouso* simplesmente porque *repouso* necessariamente combina com *ser* e assim em diante.”⁷⁰ Nessa mesma linha seguem os argumentos de Marques, para quem:

Não há correspondência direta ou unívoca entre as formas e suas relações, por um lado, e sua descrição ou tradução em ‘linguagem comum’ (*ordinary language*), por outro lado. Não podemos reduzir as relações entre as formas ao plano restrito das relações das partes do discurso entre si.⁷¹

⁶⁶ Platão, *Parmênides*, 129b-c.

⁶⁷ Rosen, 1983, p. 230. (tradução nossa).

⁶⁸ Marques, 2006, p. 256.

⁶⁹ Marques, 2006, p. 243/244.

⁷⁰ Rosen, 1983, p. 232 (tradução nossa).

⁷¹ Marques, 2006, p. 202.

Nesse passo, se necessitamos apreender a realidade por ela mesma é propriamente ou necessariamente o discurso que teremos de salvar, dado ser ele o único instrumento capaz de refletir minimamente como as coisas que são, são ou não são. Isso implica avaliar e verificar as possibilidades do discurso não a partir de si mesmo, o que provou levar ao seu aniquilamento, mas a partir da realidade das coisas por elas mesmas. Somente após decifrar a estrutura do real (da realidade inteligível) será possível garantir o discurso e, por consequência, a capacidade de significar o mundo.

A dificuldade que se nos impõe e que precisa ser superada, portanto, passa por demonstrar de que maneira partir dos sumos gêneros e de suas relações recíprocas (*symplokê*) significa tomar as coisas por elas mesmas e, a partir de então, constituir a tessitura do real e do discurso, tanto sobre aquilo que é (o verdadeiro), quanto sobre aquilo que não é (o falso). Rosen dedica especial atenção a esse ponto e segundo ele a experiência é especialmente ambígua a um leitor contemporâneo, por muito maior razão pelo fato de que o texto do diálogo é silente ou lacônico em alguns trechos: como exemplo Platão não explica diretamente o porquê dos sumos gêneros, nem explica a relação entre ciência dialética e liberdade; também não explicita a relação entre *não ser* e discurso, tampouco a relação entre discurso e Formas.

Trata-se, segundo Rosen, de partir do pré-científico; do que já está dado como pressuposto independentemente do teórico, o que quer dizer a não configuração do pré-científico a partir do teórico, mas o inverso. Para Rosen, portanto, “Formas não são deduzidas de premissas anteriores mais bem conhecidas. Elas são, por assim dizer, as ‘premissas’ de todas as deduções do Estrangeiro.”⁷² Nesse sentido, partir das Formas por elas mesmas significa subordinar o que entendemos por teórico ao pré-teórico e não o contrário, de modo que, assevera Rosen, “Forma é a configuração de visibilidade, não a consequência de uma regra ou um procedimento analítico. Formas não podem ser ‘interpretadas’ sendo diferente do que elas se mostram, porque elas são as pressuposições e os constituintes elementares de todas as interpretações.”⁷³

Esse giro paradoxal se torna compreensível somente a partir da circunscrição de cada um dos sumos gêneros como sendo uma natureza (*phýsis*) própria e singular,

⁷² Rosen, 1983, p. 247 (tradução nossa).

⁷³ Rosen, 1983, p. 245 (tradução nossa).

natureza essa que não se desfigura nem se confunde a partir das relações que se estabelecem entre elas. À guisa de ilustração, *movimento*, *ser* e *identidade* estabelecem relações recíprocas entre si, de maneira a podermos dizer que *movimento* é (participa do *ser*) ou que *movimento* é idêntico a si mesmo (participa da *identidade*), sem que isso signifique para *movimento* a perda ou transfiguração de sua natureza ou essência própria. Sobre esse aspecto, argumenta Marques que:

A autonomia do “ontológico” com relação ao “linguístico”, mesmo que esse último seja o campo de prova do primeiro, nos permite pensar uma forma enquanto tal, discursivamente ou dialeticamente separada de suas relações de identidade (consigo mesma) ou de alteridade (com relação a outras formas): a natureza da forma da beleza não implica, por si só, nem seu ser, nem sua auto-identidade, nem sua alteridade com relação a uma outra forma qualquer; esta é, justamente, a especificidade, tal como é proposto pelo Estrangeiro de Eléia.⁷⁴

A Forma, portanto, é uma realidade em si objetivamente dada ou, conforme afirma Marques, ela é “[...] autônoma com relação ao ‘olhar’ que a busca, independentemente de qualquer *look* ou discurso humano. Assim, poderíamos dizer que é sua objetividade (de ‘coisa’?) que garante seu caráter de ‘causa’ [...]”.⁷⁵

Tomar a Forma como natureza singular significa precisamente tomar as coisas por elas mesmas. Moravcsik (2006), ao falar das características essenciais de cada Forma, características essas que as individualizam, usa a expressão “auto-exemplificação”, argumentando que embora isso não dirima todas as dificuldades “[...] serve para atender duas exigências da metafísica platônica. Primeiro, explica porque as Formas estão no ápice da cadeia explicativa ontológica; e, segundo, serve como a condição de individuação das Formas.”⁷⁶

Entretanto, a Forma enquanto natureza singular - na sua intensão - somente se manifesta ao discurso (dialético) enquanto constituinte da tessitura do real (inclusive do próprio discurso), o que se dá a partir de sua posição na teia de relações recíprocas com as demais Formas, ou seja, a partir de sua extensão. Fronterotta (2011) corrobora essa leitura, afirmando que:

[...] não é em sua singularidade que as Formas agem sobre as coisas sensíveis das quais são causas, pois elas “se cruzam” de alguma maneira, várias Formas concorrendo, no domínio físico-cosmológico ou ético-político,

⁷⁴ Marques. 2006, p. 244.

⁷⁵ Marques. 2006, p. 244.

⁷⁶ MORAVCSIK, Julius. Platão e o platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006, p. 96.

para a produção de uma coisa sensível particular, como aparece quando são examinados o pensamento e o discurso.⁷⁷

Aqui reside o aparente paradoxo sobre como examinar as coisas por elas mesmas sem prescindir do discurso, dado que a *intensão* de uma forma manifesta-se a partir de sua *extensão*. Mas, observa Marques, “A *intensão* de uma forma não é ameaçada por sua *extensão*.”⁷⁸ Trata-se de uma abordagem do constituinte a partir do constituído, ou seja, de tomar a Forma enquanto natureza singular, mas já a partir de sua comunhão com as demais Formas, quando então o discurso, num duplo movimento, surge do entrelaçamento das Formas ao tempo em que se torna meio de prova da tessitura da realidade inteligível.

Ao analisar as páginas do *Sofista* nas quais Platão apresenta as Formas *ser*, *movimento*, *repouso*, *identidade* e *diferença* como sumos gêneros, Moravcsik também faz uma distinção entre a *intensão* e a *extensão* de uma Forma, argumentando que a coextensividade de uma Forma não determina sua *intensão*, pois se isso acontecesse cada Forma não poderia ter sua própria natureza e seriam menos fundamentais do que os elementos que elas ordenam a partir de suas relações recíprocas. Na mesma senda seguem os argumentos de Marques, os quais afirmam que:

A dificuldade da análise do Estrangeiro reside no fato de que suas demonstrações passam pelos casos particulares, isto é, a forma compreendida em sua perspectiva “extensiva”, mesmo quando visa estabelecer alguma coisa com relação àquilo que os ultrapassa, isto é, a forma em perspectiva ‘intensiva’.⁷⁹

Ainda que admita fazer uma leitura mais lógica do que ontológica do *Sofista*, Crivelli (2013) faz uso da expressão “leitura definicional” para se referir a uma Forma enquanto natureza própria e “leitura ordinária” para se referir a uma Forma enquanto já nas suas relações recíprocas de participação e divisão respectivamente. A leitura definicional oferece uma completa descrição da natureza de uma Forma, ou seja, ela diz a natureza de uma certa Forma, independente de afirmações ou negações a seu respeito.

O exemplo utilizado pelo autor é o passo 250c, em que Platão postula o *ser* como uma natureza que não se move nem está parada, muito embora do *movimento* e do *repouso* seja possível dizer que ambos são. Falando do *ser* enquanto natureza,

⁷⁷ FRONTEROTTA, Francesco. O que é uma Forma para Platão? Razões e funções da teoria dos inteligíveis. In: FRONTEROTTA, Francesco; BRISSON, Luc (Orgs.). Platão: leituras. Tradução de João Carlos Nogueira. São Paulo: Loyola, 2011, p. 119.

⁷⁸ Marques. 2006, p. 215.

⁷⁹ Marques, 2006, p.196.

afirma Crivelli que “[...] ‘por sua própria natureza’ (250c6) indica um especial modo no qual a Forma *ser* nem está parada nem está em movimento: aquilo pelo que nem está parado nem se move constitui a natureza da Forma *ser*.”⁸⁰ Em suma, e nos ancorando mais uma vez na letra de Marques:

[...] dizer as coisas tal como elas são, não na *imediaticidade* da percepção sensível (ou da *dóxa* que é a língua comum), mas através da mediação de uma rede de participações, sem que essas relações constitutivas nas quais elas são tomadas ontologicamente ameacem a integridade de suas naturezas, mas, ao contrário, a fim de que elas possam ser, *mediadamente*, o que elas são e o que elas não são. [...] A teoria da participação nas formas, perseguida pelo Estrangeiro, é, portanto, uma dialética com fortes pretensões ontológicas: trata-se de pensar dialeticamente a estrutura do que é.⁸¹

Esse é, portanto, o significado de se entender a comunhão das Formas no *Sofista* como a empresa platônica anunciada no *Crátilo* e no *Parmênides*, qual seja, de tomar as Formas por elas mesmas, enquanto naturezas singulares, mas já a partir de suas relações recíprocas - a partir da teia das Formas - quando então a tessitura do real é estabelecida e o discurso dialético sobre as Formas se torna possível. Trata-se, para ficarmos com Marques mais uma vez, de estabelecer a autonomia do “ontológico” com relação ao “linguístico”, a partir de uma relação entre constituinte (ontológico) e constituído (*logos*), ainda que este último seja o único campo de prova do primeiro.

Destarte, tendo sido feita essa demarcação, o passo seguinte será perscrutar as possibilidades de comunhão das Formas levantadas por Platão no *Sofista* para verificarmos como se dá o entrelaçamento entre as Formas e como, a partir desse entrelaçamento, o discurso é fundamentado, em especial o discurso falso a partir do *não ser*.

3.2. As possibilidades de comunhão das Formas

As possibilidades de comunhão das Formas são introduzidas no *Sofista* logo após a ressalva de que esse discurso se dirigirá a todos que alguma vez já discutiram qualquer coisa a respeito da entidade (251d). Platão levanta três possibilidades de comunhão das Formas: ou nada combina com nada - em que não se atribui *ser* a coisa nenhuma, nem ao *movimento* nem ao *repouso* -, ou tudo combina com tudo, ou umas coisas combinam entre si e outras não (251d5-e2). Levantadas essas três

⁸⁰ CRIVELLI, Paolo. *Plato's Account of Falsehood: A Study of the Sophist*. Cambridge CUP, 2012, p. 127 (tradução nossa).

⁸¹ Marques, 2006, p. 262.

possibilidades de se conceber, no nível inteligível, as relações entre as Formas, o passo seguinte será perscrutar e eliminar aquelas alternativas incapazes de revelarem a tessitura do real *pari passu* à incapacidade de refletirem no nível da linguagem qualquer possibilidade de se pensar discursivamente algo acerca da realidade.

Ambuel chama a atenção para o fato de que a comunhão dos gêneros segue-se imediatamente à perplexidade em torno do *ser* e do *não ser* (250e4-251a5) e das dificuldades no plano da linguagem decorrentes da assunção de “[...] como, de cada vez, chamamos a mesma coisa com muitos nomes.”⁸² A questão sobre como atribuir variadas denominações a uma determinada coisa sem cair em contradição remete para o problema ontológico de como uma determinada coisa pode, ao mesmo tempo, ser e não ser. Assim, para Ambuel o levantamento das possibilidades de combinação das Formas implica descobrir um caminho que permita combinar *ser* e *não ser*, o que levará à remoção do obstáculo que bloqueia a discursividade significativa. Com vistas nesse propósito, cada uma das duas primeiras possibilidades de comunhão - a de que nada combina com nada e tudo combina com tudo - são analisadas e afastadas a partir da impossibilidade de se poder dizer que em certo sentido o *ser* não é e que o *não ser* é, bem como de superar os obstáculos impostos ao plano do discurso de como se denominar uma coisa com muitos nomes.

A primeira possibilidade é de que nada combina com nada e que, por conta disso, nem *movimento* nem *repouso* combinam com o *ser*. “Não atribuímos a entidade ao movimento e ao repouso, um ao outro, nem nada a coisa nenhuma, mas, como entes sem mistura, estabelecemos ser impossível as coisas tomarem parte umas das outras, assim acontecendo nos nossos discursos?”⁸³ Para Ambuel essa tese é, do ponto de vista filosófico, o eleatismo do puro *ser* e, do ponto de vista da sofística, a erística de Eutidemo. Rosen afirma que “Como é claro o suficiente através desta passagem, a negação de combinação não pode ser rejeitada somente com base na linguística, mas a supressão do discurso pode ser atribuída à supressão da comunhão das Formas por elas mesmas.”⁸⁴ Nesse sentido, observa ainda Rosen que

Se não existe combinação, então todas as ontologias são derrubadas de uma vez. Em outras palavras, não se pode dizer que “coisas” estão em movimento, ou que estão em repouso, porque tais afirmações atribuem ao *ser* um papel combinatório com respeito ao movimento e ao repouso por eles mesmos, não apenas aos nomes “movimento”, “repouso” e “*ser*”.⁸⁵

⁸² Platão, *Sofista*, 251a7-8.

⁸³ Platão, *Sofista*, 251d5-9.

⁸⁴ Rosen, 1983, p. 244 (tradução nossa).

⁸⁵ Rosen, 1983, p. 244 (tradução nossa).

Sem mistura, portanto, nenhuma Forma entraria em comunhão com o *ser*, o que resultaria na supressão da condição de existência⁸⁶ no plano inteligível. Dessa hipótese segue-se que a linguagem se limitaria a declarações tautológicas, ficando impedida de dizer muitas coisas de uma determinada coisa. Do homem poder-se-ia dizer somente que é homem, mas jamais que é bom (251a-c), de modo que por essa condição de ausência de mistura entre as Formas não há discurso sobre os seres, logo não há discurso.⁸⁷ Para Marques “A recusa da mistura impede que as coisas sejam, que elas se articulem e, conseqüentemente, que possamos falar delas.”⁸⁸

As conclusões esboçadas nas páginas 252a-c do *Sofista* é de que sem combinação todas as teorias acerca da entidade entrariam em colapso, inclusive a tese daqueles que pregam a separação total no plano da linguagem.⁸⁹ Como diz Marques, aceitar essa hipótese para o plano inteligível implica a subversão de todas as teses sustentadas acerca do *ser*, inclusive daquelas que se valem dessa hipótese de ausência de comunhão.

Em resumo, os efeitos imediatos da assunção dessa primeira hipótese é a impossibilidade de se atribuir *ser* a todas as Formas no plano inteligível, desnaturando a estrutura da realidade inteligível e, por consequência, colapsando o plano do discurso.

Para a segunda hipótese, na qual tudo combina com tudo, restou ao incipiente Teeteto apontar sua incoerência (252d), uma vez que essa possibilidade redundaria na comunhão direta entre *movimento* e *repouso*. Como resultado teríamos o absurdo de que *repouso* mover-se-ia e o *movimento* ficaria parado. Segundo Ambuel, essa segunda tese se reporta, do ponto de vista filosófico, à doutrina de Heráclito do fluxo universal e, do ponto de vista da sofística, ao relativismo de Protágoras.

⁸⁶ Registramos desde já que nossa leitura do *ser* (*einaí*) baseia-se em Cornford (1935), quem atribui um sentido existencial para o verbo *ser* no contexto da comunhão dos gêneros. Assim, não é objetivo desse trabalho entrar na ou apresentar a discussão existente em torno dos sentidos do verbo *ser*. Para uma abordagem do verbo *einaí* a partir de perspectivas sintáticas e semânticas cf. G. Owen, “Plato on Not-Being” (1970) e C. Kahn, *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser, Cadernos de Tradução, Série Filosofia Antiga 1*, PUC-Rio (tradução de Maura Iglésias e Irley Franco).

⁸⁷ Conforme veremos, o próprio *não ser* terá que *ser* – participar do *ser* – a fim de que haja discurso sobre ele e a fim de que o discurso falso seja possível.

⁸⁸ Marques, 2006, p. 205.

⁸⁹ Se a tese de não comunhão permitia a esses imporem proibição de o um ser múltiplo e vice-versa, no seu extremo essa mesma tese os levava a se contradizerem. Platão afirma no *Sofista* (252c2-6) que eles seriam obrigados “[...] a servir-se do verbo ‘ser’ e do ‘separado’ e do ‘por si’ e de milhares de outras expressões, que sendo incapazes de afastar e de não adaptar nos seus discursos, mostram que não têm necessidade de outros refutadores.”

Aqui Platão explora um aspecto inerente às Formas *repouso* e *movimento*, que é a total incompatibilidade entre elas. Sendo incompatíveis, a tese de comunhão total não se sustenta. Os comentadores não insistem muito nessa hipótese, talvez porque sua incongruência pareça óbvia demais. A simples assunção da incompatibilidade entre *repouso* e *movimento* parece suficiente para a rejeição dessa hipótese.

Restou, então, a terceira possibilidade de comunhão, em que alguns gêneros aceitam combinar entre si, outros não e alguns combinam com todos. Essa terceira via coloca Platão entre os dois extremos de que ou tudo combina com tudo ou nada combina com nada. À semelhança do que fizera em 249d3-5 (desejar como crianças), aqui Platão também parece desejar as duas teses, fundindo-as em uma única.

Defende Ambuel que essa ontologia dos sumos gêneros apresentada por Platão no *Sofista* configura-se não como lei do pensamento, mas como lei da realidade enraizada na natureza das coisas. Para esse intérprete, nessa hipótese de combinação parcial está implícito o tratamento paralelo, sem distinção ontológica, entre o *ser* e o *vir a ser*. Por isso é que essa hipótese de combinação parcial dá resposta aos dilemas do eleatismo, ao mesmo tempo em que se serve dos princípios da tese que é fonte desses dilemas. Segundo a leitura de Rosen,

O Estrangeiro está dizendo apenas que algumas formas são capazes de combinar e outras não são. Estas combinações e separações (que mais tarde são efetivadas via combinação com *diferença*) articulam a estrutura de inteligibilidade, da qual, quando nos voltamos para o pensamento analítico, apenas determinados segmentos são visíveis para cada visão cognitivamente focada.⁹⁰

Platão, no entanto, não explora imediatamente e diretamente a regra de comunhão parcial das Formas como o fez com as duas anteriores. O seu “alfabeto eidético”⁹¹ será explorado inicialmente pela via oblíqua, pois tão logo ter dito que no plano das Formas algumas combinam e outras não, ele introduz os paradigmas das letras e dos sons, bem como a arte da dialética. Somente páginas à frente (254c) a comunhão parcial das Formas é retomada a fim de evidenciar como suas relações recíprocas atuam na composição da tessitura do real, mostrando que o *um* pode ser múltiplo e vice-versa, bem como mostrando que o *não ser* de algum modo é.

Benardete (1986)⁹² argumenta que a regra de comunhão parcial é apresentada como um axioma, cuja prova tem fulcro no nosso desejo de falar do *ser*. Isso quer

⁹⁰ Rosen, 1983, p. 266 (tradução nossa).

⁹¹ Expressão empregada por Rosen (1983).

⁹² BENARDETE, Seth. *Plato's Sophist: Part II of The Being the Beautiful*. The University of Chicago Press:1986.

dizer que Platão não demonstra como essa comunhão parcial ocorre, limitando-se a tomá-la como ponto de partida para falar das Formas. Segundo o autor, a regra parcial de comunhão é explicada por analogia com as artes da letra e da música, de modo que Platão aponta ser isso comum às artes em geral (253b1-8). Portanto, pode-se dizer que esse axioma, segundo Benardete, é um princípio de todas as ciências e não apenas da ciência do *ser*.

Os paradigmas das letras e dos sons, assim como a relação da arte dialética com a comunhão das Formas, situam-se como uma espécie de interlúdio entre o momento no qual Platão apresenta a tese de comunhão parcial (252e8-9) e o momento a partir do qual ele efetivamente mostra como se dá essa rede de relações entre as Formas (254c). A compreensão desse interlúdio é de fundamental importância, sobretudo porque ele explica o artifício metodológico empregado por Platão para investigar a realidade por ela mesma (as Formas e suas relações recíprocas) sem, no entanto, prescindir de um discurso para fazê-lo (o discurso dialético), mas ao mesmo tempo mostrando que essa realidade é o que funda e fundamenta o discurso, situando-se, portanto, antes mesmo que qualquer discurso.

3.3. *Grammatiké e mousiké*

Tão logo Platão conclui que algumas Formas participam entre si e outras não, utiliza-se dos paradigmas das letras e dos sons: “Quando então umas coisas aceitam agir assim e outras não, quase estariam sujeitas à mesma afecção que as letras; com efeito umas delas se ajustam de algum modo às outras, e outras não se adaptam.”⁹³

Há alguns aspectos do nível inteligível que esses paradigmas nos permitem visualizar. Antes, porém, cabe a ressalva feita por Rosen de que é um erro estabelecer uma analogia simétrica entre o arranjo das letras e aquele das Formas: “Formas são sempre e em todos os lugares ‘reais’ (para usar um termo aristotélico), enquanto que as letras devem de fato ser faladas ou escritas ou pensadas a fim de serem reais.”⁹⁴

O primeiro e mais evidente aspecto decorre daquele que ilustra, guardadas as devidas proporções, a natureza das relações recíprocas existente entre as Formas, o qual diz respeito à comunhão parcial entre elas. Desse modo, assim como as letras do alfabeto se misturam seletivamente na composição das palavras, as Formas

⁹³ Platão, *Sofista*, 253a1-4.

⁹⁴ Rosen, 1983, p. 249 (tradução nossa).

também estabelecem entre si uma teia de relações recíprocas de participação e não participação na composição da tessitura do real.

Nessa senda, a de tomar os paradigmas somente enquanto tais, também segue Marques, dado que para esse intérprete Platão faz uso de metáforas antropomórficas a fim de elucidar a regra de comunhão entre as Formas quando diz que os paradigmas das letras e dos sons guardam analogia com as Formas quanto ao fato de que umas combinam e outras não. Afirma Marques, ainda, que essa regra de mistura seletiva dos gêneros evidenciada pelos paradigmas é princípio que garante a discursividade significativa. Nesse mesmo sentido, Ambuel também argumenta que “No *Sofista*, o fraco entendimento da combinação de um e muitos, que fornece a base para a sofística, é rejeitada por um filosófico entendimento de um e muitos, que é ilustrado no exemplo das letras e das notas musicais.”⁹⁵

Outro aspecto que o paradigma das letras permite explorar acerca do nível inteligível encontra-se esboçado onde se diz que “As vogais, diferentemente das outras, ocupam um espaço tal qual um liame através de todas, de forma que sem alguma delas é impossível ajustar até uma com outra das outras todas.”⁹⁶ Sobre esse aspecto argumenta Rosen que no plano das Formas inteligíveis poder-se-ia falar em Formas vogais para se referir àquelas Formas que são causa de união e que são causa de separação: *ser*, *identidade* e *diferença*. Marques também faz essa comparação, afirmando que:

Assim como há duas espécies de letras, vogais e consoantes [...], também entre as formas teríamos duas espécies: as que poderíamos chamar de vogais e as formas consoantes. As formas vogais se distinguem duplamente: por se ‘deslocarem’, passando através de todas as formas (elas são formas ditas ‘pervasivas’ (*pervasive*) e, dentre elas, temos o *ser*, o *mesmo* e o *outro*), e também porque, ao ‘correrem’ por entre as formas, elas tornam possíveis as suas combinações. As formas consoantes, pelo contrário, se distinguem por serem ‘não-pervasivas’, e por terem necessidade das formas vogais para poderem se combinar. Entre elas estão, por exemplo, o movimento e o repouso.⁹⁷

Marques acrescenta, ainda, que a analogia das letras, dividida em vogais e consoantes, permitiu que Platão adotasse um pequeno conjunto de Formas a partir desse paradigma: Formas vogais (*ser*, *identidade* e *diferença*) e Formas consoantes (*movimento* e *repouso*). Essa redução do número serviu, dentro da economia do diálogo, como facilitador analítico: “A análise dos entrelaçamentos dos gêneros

⁹⁵ Ambuel, 2007, p. 133 (tradução nossa).

⁹⁶ Platão, *Sofista*, 253 a 6-9.

⁹⁷ Marques, 2006, p. 212.

maiores, ou seja, das formas inteligíveis selecionadas pelo Estrangeiro, funciona como uma análise paradigmática de todas as relações entre formas [...] Não porque elas são mais fáceis, [...] mas porque, se elas se tornam familiares, poderão funcionar como modelos.”⁹⁸

Cabe ainda uma última observação sobre esse aspecto, o qual diz respeito a quais Formas seriam as Formas vogais e quais seriam as Formas consoantes. Autores como Rosen e Marques, conforme se viu, apontam para as Formas *ser*, *identidade* e *diferença* como Formas-vogais; já Crivelli argumenta que apenas *ser* e *diferença* seriam essas Formas, sendo a primeira causa de combinações e a segunda causa de divisões.

Chamar a atenção para esse aspecto é importante, pois nos permite destacar as considerações feitas por Marques. Esse intérprete coloca a questão sob a perspectiva de que tanto *ser*, quanto *identidade* e *diferença* são causa de mistura (combinação). Por outro lado, seria a própria natureza de uma Forma que a impediria de se misturar com outra e não a *diferença*, de sorte que a *diferença* libera uma Forma para a comunhão e não a determina: “O que impede uma forma de combinar com uma outra não é a participação no outro, mas são suas próprias naturezas. A diferença libera uma forma para a participação, mas não determina que esta participação ocorra. O que divide são diferenças determinas, não a diferença pura e simples.”⁹⁹ Essa perspectiva nos interessa por colocar em evidência a Forma na sua intensionalidade (uma natureza singular distinta de todas as outras) enquanto determinante da tessitura do real.

Os paradigmas das letras e dos sons se abrem, por seu turno, para a arte dialética quando o Estrangeiro de Eleia indaga se: “[...] todos sabem quais com quais são capazes de comungar, ou é preciso arte àquele que vai fazer isso com competência?”¹⁰⁰ Como resposta é dito que não apenas no que diz respeito às letras e aos sons, mas “[...] nas outras artes e naquilo que não tem arte [...]”¹⁰¹ é preciso saber, de antemão, o que mistura com o que e o que não mistura. Marques destaca que, além de permitirem a combinação, ainda é preciso arte - *grammatiké* e *mousiké* - para saber quais letras e quais sons combinam entre si. Assim, para Marques

⁹⁸ Marques, 2006, p. 213-214.

⁹⁹ Marques, 2006, p. 222.

¹⁰⁰ Platão, *Sofista*, 253a11-13.

¹⁰¹ Platão, *Sofista*, 253 b 6-7.

[...] a *grammatiké* só é invocada pelo Estrangeiro porque é análoga à técnica que conhece e sabe operar a comunhão dos gêneros entre si. [...] A afecção que sofrem os sons agudos e graves é também análoga (*hoútos*) à dos gêneros; por isso justifica-se referir-se a ela, e as duas técnicas, *grammatiké* e *mousiké*, são evocadas por causa dessa analogia.¹⁰²

A analogia com as letras e a gramática, observa Benardete, indica que assim como o gramático distingue as letras por elas mesmas, seja ela vogal ou consoante, e sabe que a vogal funciona como liame para as demais letras, o dialético (o filósofo) sabe que cada Forma tem uma natureza própria, bem como sabe qual Forma é o liame de todas as coisas. Cornford, por sua vez, diz que esses paradigmas são fundamentais para o entendimento da textura do discurso filosófico, cujo objetivo é dizer quais Formas combinam e quais não combinam entre si, consistindo tanto de declarações afirmativas quanto negativas sobre as Formas.

3.4. *Dialektiké*: a arte do filósofo

Para Platão se as letras e os sons agudos e graves requerem arte para saber quais combinam com quais na composição das palavras e da música, por muito maior razão a comunhão das Formas também requer arte a fim de saber como se dá a combinação entre elas, e talvez a mais importante das artes:

[...] será que não é com certa ciência que é necessário que avance quem vai demonstrar o reto discurso acerca de quais dos gêneros se harmonizam, e quais e com quais não aceitam reciprocidade? E também, por sua vez, se há alguns gêneros que congregam todos, de modo a serem capazes de se conjugar; e novamente, nas separações, se, através de todos, são outras as causas de separação?¹⁰³

Observa-se, assim, que a partir dos paradigmas das letras e dos sons Platão nos fornece, a um só tempo, a relação entre dialética, filosofia e o nível inteligível. Mostrar a rede de relações recíprocas entre as Formas, portanto mostrar a tessitura do real, é papel da ciência dialética, cujo exercício cabe ao filósofo. O filósofo, afirma Cornford, discerne a estrutura da realidade - sabendo quais Formas combinam com quais - a partir do que a textura do discurso filosófico corresponde.

Ao apresentar a dialética como a arte do reto discurso exercida por aquele (o filósofo) capaz de mostrar a tessitura da realidade inteligível, Platão demarca os contornos da tênue relação entre o plano do discurso e o plano da realidade, mostrando que ambos são pensados conjuntamente e de modo indissociável. Conforme observa Marques, os planos do discurso e da realidade mostram-se

¹⁰² Marques, 2006, p. 211.

¹⁰³ Platão, *Sofista*, 253b12 - 253c1.

congruentes e solidários, pois o problema é sempre lógico e ontológico, de sorte que “Não há duas questões paralelas, mas uma só questão, com a complexidade que lhe é própria.”¹⁰⁴ Por meio da dialética, portanto, falamos das Formas e de suas relações, mas são essas relações que constituem o discurso, “pois, é através do entrelaçamento das formas entre si que o enunciado se gera em nós.”¹⁰⁵

Contudo, ainda poderia ser objetado que tais justificativas não isentam a questão de dificuldades de ordem lógico-linguística. Por exemplo, como explicar a relação entre a ciência dialética e as Formas sem cair em contradições dessa natureza? A dificuldade aqui consiste em explicar como se valer do constituído (discurso) para explicar o constituinte (a comunhão das Formas). Rosen levanta essa questão, afirmando que “A resposta não pode ser que chegamos em cada caso na relação apropriada [das Formas] por análise. Isto porque a análise em si depende de nossa percepção das relações [das Formas] em questão.”¹⁰⁶ Desta feita, afirma ainda Rosen que “Nenhuma ‘análise’ acontece; ao invés, afirmações são feitas sobre formas ‘em relação’ umas com as outras.”¹⁰⁷ Marques, por sua vez, argumenta que:

A linguagem, na medida em que carrega uma significação ontológica, torna-se a expressão das relações entre as formas inteligíveis; a língua comum, das trocas humanas, que é, nela mesma, um sistema de diferenças, dobra-se sobre si mesma para poder significar as condições de possibilidade dessas diferenças que marcam essencialmente todo ser, inclusive seu próprio ser.¹⁰⁸

Mas para além das observações feitas por Rosen e Marques, um aspecto atinente ao paradigma das letras parece fornecer chave interpretativa para a compreensão desse enigma decorrente da tênue relação entre dialética e as relações entre as Formas. As letras são, em sua essência, elementos sonoros constituintes do nome e do discurso, mas não é possível se referir a esses elementos sonoros prescindindo-se dos nomes (as letras). Enquanto elementos puros são quase inapreensíveis cognitivamente, mas elas existem enquanto elementos primeiros, possuindo uma natureza própria que é constitutiva das sílabas, nomes e discursos, manifestando-se mais perceptivelmente à medida que seus constituídos - sílabas, nomes e discursos - vão sendo tecidos conforme a arte da gramática.

De modo análogo, no nível inteligível cada Forma é uma natureza própria, considerada na sua intensionalidade. Enquanto natureza as Formas não se sujeitam

¹⁰⁴ Marques, 2006, p. 222.

¹⁰⁵ Platão, *Sofista*, 259 e 6-7.

¹⁰⁶ Rosen, 1983, p. 277 (tradução nossa; grifos nosso).

¹⁰⁷ Rosen, 1983, p. 277 (tradução nossa).

¹⁰⁸ Marques, 2006, p. 268.

ao discurso, de maneira que somente a partir de suas relações na teia das Formas é que elas se manifestam mais substancialmente ao intelecto. Somente a partir da relação com as Formas *ser*, *identidade* e *diferença* é que se torna possível circunscrever cada Forma. Por exemplo, da natureza (Forma) *movimento* quase ou nenhum discurso é possível, mas a partir de sua relação na teia das Formas podemos conceber uma multiplicidade de atributos tais como: *movimento* é (existe), é idêntico a si mesmo e é diferente do repouso.

A Forma enquanto natureza singular, ou na sua intensão, é tomada de maneira axiomática, como um dado aquém ou além de todo e qualquer discurso. Entretanto, somente a partir desse axioma, pressuposto básico e inquestionável, é que se torna possível a tessitura do real, o que se dá por meio de suas relações de participação e não participação, a partir do que a arte dialética, enquanto discurso, a um só tempo surge e se aproxima das coisas em si.

Benardete corrobora essa análise. Para esse autor quando dizemos, por exemplo, palavras¹⁰⁹ como “joia”, “jiló” e “jaca”, não levamos em consideração que o inventor do alfabeto separou um som único e o simbolizou com a letra “j”. Mas já nesse ato aquele som singular escapa aos sentidos e tudo o que temos dele é o seu nome “jota”, sendo essa a maneira como nos reportamos a ele. O som único - natureza singular - desempenha seu papel de constituinte nas palavras mencionadas *supra*, mas o mais próximo que nos aproximamos desse som é pelo seu nome “jota”, o qual, no entanto, não se confunde com sua natureza. Desse modo, o som singular “j” enquanto natureza, ainda que constituinte de sílabas e palavras, fica silente, pois sua existência para o pensamento e para o discurso se dá com o nome “jota”, o que não se confunde com sua natureza singular.

Essa analogia nos permite compreender uma Forma enquanto natureza singular e as Formas a partir de sua teia de relações. Sabe-se que enquanto naturezas singulares as Formas são constituintes da tessitura do real, inclusive do discurso. Mas a perspectiva que temos delas, para ficarmos com a analogia das letras, já não é essa natureza que se encontra silente - o som “j” - e sim o que está ao alcance de nossa perspectiva - o “jota”. Ou seja, só desviando o alhar para o constituído é que temos as provas ou os indícios do constituinte.

¹⁰⁹ Benardete (1986) utiliza como exemplo a letra “k” e as palavras “king”, “milk” e “kiln”, mas não vemos problemas na utilização de outros exemplos de nosso idioma.

Conforme observa Moravcsik, é a natureza (*physis*) das Formas que as fazem terem comunhão (*koinoonia*) entre si e, nesse passo, “Como está necessariamente na natureza das Formas ter comunhão e não podemos entendê-las fora de suas inter-relações, as Formas não são individualmente autossuficientes. A rede como um todo, porém, é autossuficiente e constitui a realidade subjacente que explica o mundo das aparências.”¹¹⁰ Por exemplo, a Forma *movimento*, enquanto natureza singular, é constituinte da tessitura do real, mas já nessa tessitura escapa à perspectiva humana, pois do *movimento* o que temos é que ele é/existe (participa do *ser*), é idêntico a si mesmo (participa da *identidade*) e é diferente de outras Formas (participa da *diferença*), mas isso não se confunde com a natureza *movimento*, a qual fica silente.

Insta lembrar que no *Crátilo* Platão diz ser preciso perscrutar as coisas por elas mesmas, uma vez que o nome se mostrou insuficiente para esse fim. A hipótese levantada e explorada aqui é de que Platão se propõe essa tarefa no *Sofista* a partir da comunhão dos gêneros, mas fazendo uso de uma metodologia que consiste em falar do constituinte a partir do constituído. Isso implicou apresentar as Formas já a partir de suas relações recíprocas de participação e não participação e não enquanto natureza singular, dado que essa se apresenta silente ao discurso. Assim, no momento mesmo em que a Forma entra no discurso, sua natureza se torna silente e o que temos dela são somente indícios, mas não podemos negar sua natureza. Esse discurso, que é a dialética, figura como a arte que o filósofo põe em exercício a fim de mostrar a tessitura do plano inteligível a partir da teia de relações recíprocas entre as Formas.

A dialética, nesse contexto, é descrita por Platão no *Sofista* como uma ciência com alguns traços singulares. Primeiro ela é a única capaz de mostrar “[...] o reto discurso acerca de quais dos géneros se harmonizam, e quais e com quais não aceitam reciprocidade?”¹¹¹ Entretanto, como se percebe, já a partir de suas relações recíprocas. Segundo, a dialética é apresentada como a ciência dos homens livres, sendo esse traço marcador distintivo entre o filósofo e o sofista (253c8-10). Por fim, ela é definida como “O acto de fazer divisões segundo os gêneros e não considerar a mesma forma diferente, ou outra a mesma [...]”.¹¹²

¹¹⁰ Moravcsik, 2006, p. 211.

¹¹¹ Pltão, *Sofista*, 253b13-15.

¹¹² Pltão, *Sofista*, 253d1-3.

Cabem aqui algumas breves considerações acerca dessas peculiaridades da dialética. Inicialmente é preciso reconhecer que dialética não se confunde com lógica. De fato, uma má compreensão das passagens em que se fala da ação de mostrar o reto discurso acerca dos gêneros, bem como de fazer divisões segundo tais gêneros a fim de não se confundir o diferente com o idêntico e vice-versa, poderia nos levar ao entendimento de que dialética e lógica são a mesma coisa.

Todavia, as considerações de Cornford quanto a esse ponto são bastante elucidativas. Segundo esse autor, a dialética apresentada por Platão como a ciência capaz de perscrutar a realidade das Formas e como elas combinam não pode ser tomada como uma ciência de simbologia ou do discurso em si, quanto mais porque o discurso decorre da comunhão das Formas. Cornford afirma que não se pode falar de Platão que ele propôs a lógica como ciência autônoma, distinta da gramática, retórica e, principalmente, da ontologia. Ao dizer do homem que “o homem é racional”, não se trata de um sujeito conectado a um predicado por uma cópula, mas sim das Formas “Homem” e “Racional” combinadas na realidade.

Numa perspectiva puramente lógica poder-se-ia muito bem estabelecer uma escala hierárquica, em que a partir dos gêneros chega-se, por divisão, ao último elemento - última espécie - na qual não cabem mais análises. Nessa perspectiva há um esvaziamento dos gêneros maiores em detrimento das espécies. Contudo, objeta Cornford, na ontologia platônica a “espécie” - último elemento - não seria inalisável, tampouco o gênero maior seria esvaziado, dado que tanto a Forma genérica quanto a específica são portadoras de complexidade, não havendo esvaziamento algum. Segundo Cornford, “A genérica Forma contém todas as espécies e sua natureza perpassa todas elas. As menores espécies contem a natureza do gênero e todas as relevantes diferenças.”¹¹³ Desse modo, não há esvaziamento de gêneros em detrimento das espécies como é comum na lógica.

3.5. Filósofo e sofista: caçando se caça

Sendo apresentada como a ciência que mostra discursivamente a realidade das Formas, a dialética leva a um inesperado tropeço no filósofo: aqui, ao se requerer arte a fim de saber como se dão as relações entre as Formas, a dialética é apresentada por Platão como a “ciência dos homens livres” (253c8-11). Essa

¹¹³ Cornford, 1935, p. 270 (tradução nossa).

associação entre arte dialética e liberdade não fora apresentada como inerente às outras artes tomadas por analogias. Platão diz, ainda, que não será “[...] dialético senão aquele que filosofa com pureza e justiça.”¹¹⁴ Isso talvez nos permita dizer que não bastam elementos de natureza lógico-linguístico para a distinções entre dialética e sofística, sendo necessário a consideração de aspectos de natureza ética e política: liberdade, pureza e justiça.

Marques, fazendo uma referência à passagem do diálogo fictício com os filhos da terra em que foi preciso torná-los melhores (246d), destaca o fato de que para Platão dialética requer liberdade, pureza e justiça, a partir do que se mostra que o exercício da dialética, muito mais que uma arte técnica, só se completa quando desenvolvida entre homens bons. Não-livres, argumenta Marques, são aqueles oradores os quais, no *Teeteto* (172c3-174a2), Platão afirma não disporem de tempo livre para o discurso, pois vivem às pressas nos tribunais pronunciando seus discursos sem compromisso com a verdade. Por outro lado, a liberdade tem a ver com estar disponível, não se submetendo aos imperativos da necessidade que possam corromper o adequado desenvolvimento do *logos* acerca de algo. Para Marques “Ser livre consiste em poder perder tempo com a filosofia e submeter-se ao seu objeto, que é o que é realmente.”¹¹⁵

Em seguida é dito que, tal qual o sofista, também o filósofo é de difícil captura: o primeiro se refugia na obscuridade do *não ser*, criando uma espécie de fumaça que dificulta sua visibilidade; o segundo - o filósofo - refugia-se numa região, cujo esplendor também dificulta a visão (intelecto), que é a região do *ser* (253e10-254b3). Para Notomi a dificuldade em definir o filósofo e o sofista corresponde à dificuldade relacionada ao *ser* e ao *não ser*. Filósofo e sofista estão correlacionados ontologicamente ao *ser* e do *não ser* respectivamente.

As posições de Marques e Notomi reforçam a nossa hipótese de que o aspecto puramente lógico-linguístico não é suficiente para distinguir filósofo e sofista, ou seja, aquele que profere discursos verdadeiros daquele que o faz falsamente. Nesse sentido, tudo isso indica que em Platão a demarcação distintiva entre o filósofo e o sofista a partir dos discursos verdadeiro e falso requer necessariamente a consideração dos níveis ontológico, lógico-linguístico e ético-político.

¹¹⁴ Platão, *Sofista*, 253e7-8.

¹¹⁵ Marques, 2006, p. 223.

A investigação do filósofo, que fora introduzida de modo inusitado, é suspensa e a caça ao sofista se restabelece pela comunhão entre os sumos gêneros (254b6-10). Essa interrupção foi bastante discutida pelos estudiosos, em especial pelo fato de que Platão não nos legou um diálogo dedicado ao filósofo tal qual fizera com o sofista e o político nos diálogos homônimos. Mas essa relação entre filósofo e sofista, de um lado, e *ser* e *não ser*, de outro, foi a base para Notomi afirmar, contra teses de outros comentadores, que Platão não pretendeu legar a outro diálogo a tarefa de definir o filósofo.

Assim, segundo Notomi é difícil dissociar ou colocar de maneira independente qualquer análise sobre o filósofo e o sofista, assim como não foi possível para Platão analisar o *ser* dissociado do *não ser*. Pelo contrário, tal tarefa só foi possível a partir do estabelecimento de paridade entre *ser* e *não ser*. A busca pela definição do sofista é uma demonstração da arte do filósofo, de maneira que seria impossível se fixar em um sem se fixar no outro. Marques se faz essa pergunta: “Teria sido possível examinar o filósofo, fora de sua oposição determinada que é o sofista? Teria sido possível examinar o *ser*, fora da dinâmica de relações que ele estabelece com o outro e o mesmo?”¹¹⁶

Por fim, Platão reúne em poucos parágrafos (252e-254b) as condições principais para a resolução do problema da falsidade e do *não ser*. A regra de comunhão parcial, a dialética e os sumos gêneros eleitos serão os ingredientes que permitirão ao Estrangeiro de Eleia sair da aporia oriunda da trilogia: discurso imagem – falsidade – *não ser*. Conforme aponta Ambuel, a solução do problema do *não ser* e, por consequência, da falsidade dependerá inteiramente dos sumos gêneros (das Formas) e de suas relações recíprocas (comunhão parcial). A demonstração desse processo será o papel da dialética, cujo exercício cabe aos homens livres que filosofam com pureza e justiça.

4. Os maiores gêneros (*mégista géne*)

4.1. *Ser (tò ón)*, movimento (*kínesis*) e repouso (*stásis*)

Tendo deslindado o plano ontológico em suas regras gerais de funcionamento da comunhão parcial dos gêneros, bem como estabelecido a consonância desse

¹¹⁶ Marques, 2006, p. 231.

plano com o exercício da dialética, o passo seguinte é ditado pelo Hóspede de Eleia em forma de síntese e encaminhamentos:

Hóspede de Eleia – Então, já concordamos que, de entre os gêneros, uns aceitam comungar entre si e outros não, e que uns comungam com poucos e outros com muitos, nada impedindo que outros estejam em comunicação com todos. Depois disso, estendamos a nossa teoria, considerando desse modo não todas as formas, a fim de não nos atrapalharmos com muitas, mas, tendo escolhido algumas dentre as mais importantes. Em primeiro lugar, de que qualidade é cada uma, depois, de que modo tem capacidade de comunicação recíproca. Isto, para, se não formos capazes de captar com toda a clareza o ser e o não ser, não ficarmos faltos de argumentos a respeito deles. E vejamos, tanto quanto a presente investigação consente, se nos é permitido dizer que o não ser é realmente não ser, retirando-nos sem danos.

Teeteto – Então vejamos.

Hóspede de Eleia – Os gêneros supremos daqueles que agora mesmo enumeramos são o ser, ele próprio, e repouso e movimento.¹¹⁷

Esse trecho, apresentado de forma sintética, nos chama a atenção por conter dois pontos relevantes para nossa leitura. O primeiro ponto é que nele aparecem quais Formas foram eleitas como os gêneros maiores, sendo o *ser*, o *movimento* e o *repouso* os gêneros escolhidos como tais. O segundo ponto é que esse “balanço” sintético veio acompanhado dos objetivos da investigação a ser empreendida por Platão no plano ontológico, qual seja: permitir captar com a máxima clareza o *ser* e o *não ser* ou, caso isso não seja possível, que não fiquemos faltos de discurso acerca deles. Segundo Cornford, as Formas *ser*, *movimento* e *repouso* são tomadas isoladamente de todas as outras, a fim de que as misturando vem à luz maior entendimento sobre o *ser* e o *não ser*.

Platão apresenta *ser*, *movimento* e *repouso* dentre aqueles gêneros considerados mais importantes (254d4-6). Ambuel sugere que os gêneros eleitos são os de mais ampla aplicação. Para Marques o critério de escolha dos maiores gêneros repousa tanto no aspecto extensional, quanto no que ele chama de “papel fundamental de causa de mistura e unificação”¹¹⁸ que os gêneros desempenham nas relações de que participam. Entretanto, Platão não diz aqui o porquê eles são *mégista géne*. Ele apenas faz essa afirmação e logo após inicia suas considerações, reportando-se a eles nos seguintes termos: “[...] pelo menos dois deles, são reciprocamente sem mistura. [...] Mas, o ser mistura-se com ambos, pois de algum modo ambos são.”¹¹⁹

¹¹⁷ Platão, *Sofista*, 254b-d.

¹¹⁸ Marques, 2006, p. 233.

¹¹⁹ Platão, *Sofista*, 254d8-12.

Ressalta-se que, distintamente dos gêneros *identidade* (mesmo) e *diferença* (outro), não é a primeira vez que essas três Formas aparecem no diálogo. Faz sentido, portanto, buscar a conexão entre *ser*, *movimento* e *repouso* em outras páginas do *Sofista* a fim de entendermos o porquê eles foram eleitos como gêneros maiores. Do *ser* talvez não seja preciso falar muito, pois o diálogo com a tradição - monistas, pluralistas, materialistas e amigos das Formas - não deixa dúvida de que ele seja um gênero da mais elevada importância. Contudo, de *movimento* e *repouso* sim, pois isso não parece tão óbvio. Nesse sentido, será preciso remontar desde a discussão com os “filhos da terra” - os materialistas - a fim de se fazer tal verificação.

É necessário afastar, desde já, uma relação entre essas duas Formas que as restrinja ao aspecto da contrariedade. Isso porque a partir da afirmação de que *movimento* e *repouso* são reciprocamente sem mistura, alguns comentadores os interpretam como mero par de contrários - mutuamente excludentes - cuja função seria unicamente possibilitar e fomentar os aprofundamentos acerca do *ser*, *identidade* e *diferença*.

Cornford, por exemplo, afirma que o propósito de Platão era o de elucidar a natureza do *ser* (existence), da *identidade* (sameness) e da *diferença* (difference) e não de *movimento* e *repouso*, de maneira que a escolha desses dois gêneros se deu meramente por se tratar de um par de contrários: “O que é discutido é somente a natureza e o significado de ser, identidade e diferença. A natureza do movimento (como tal) e do repouso (como tal) não é uma questão de tudo. O único fato importante sobre eles é que são contrários e incompatíveis.”¹²⁰ Para Cornford, portanto, qualquer outro par de contrários, tais como semelhante/desse semelhante e pluralidade/unidade, cumpriria o papel tão bem quanto.¹²¹

Adotando via interpretativa oposta, Rosen considera como forte evidência da importância ontológica do *movimento* e *repouso* o fato de Teeteto ter silenciado acerca da afirmação do Hóspede de Eleia de que *ser*, *movimento* e *repouso* são os gêneros eleitos dentre os mais importantes. Para Rosen, portanto, eles são os mais importantes pela letra de Platão, ainda que não haja nenhuma análise elaborada sobre o estatuto ontológico dessas Formas.

¹²⁰ Cornford, 1935, p. 278 (tradução nossa).

¹²¹ Ainda assim, Cornford (1935) afasta qualquer tentativa de enxergar a comunhão das Formas como um prelúdio da lógica predicacional. Nas relações de participação e não participação não tem espaço, afirma o autor, para qualquer esquema lógico.

Marques, por sua vez, reconhece a particularidade da contrariedade entre *movimento* e *repouso* para a economia argumentativa do diálogo, no entanto assevera que:

O movimento e repouso não são tomados indiferentemente, e não é verdade que um outro par qualquer de contrários daria conta do recado. Movimento e repouso são, antes de tudo, dentre as formas não-vogais, as que têm maior extensão; todas as coisas que são participam seja do movimento, seja do repouso. Ao tomar movimento e repouso, o Estrangeiro estabelece um diálogo crítico com toda a tradição filosófica até então, levando-a em conta, mas tentando ultrapassá-la.¹²²

Seguindo esta última trilha, é preciso alcançar uma adequada compreensão dos gêneros *movimento* e *repouso* a fim de entendermos o porquê eles foram eleitos dentre os maiores gêneros juntamente com o *ser*. Isso implica, portanto, não restringir nosso olhar ao aspecto da contrariedade. Muito mais do que Formas contrárias, e para usar uma expressão de Marques, *movimento* e *repouso* são as Formas “não-vogais” que possuem maior extensão. Elas, conjuntamente, permitiram Platão, conforme confronto com os amigos das Ideias, unir o sensível e o inteligível sob uma mesma perspectiva.

A noção de *movimento* surge da inquirição feita pelo Estrangeiro de Eléia aos materialistas filhos da terra (246d-247e). Tornando-os melhores o Estrangeiro de Eléia e Teeteto os fazem superar a visão corpórea do *ser*. Ao darem assentimento acerca da presença de virtudes na alma (247a) - justiça, sensatez e seus contrários - acabam admitindo que o *ser* diz respeito tanto ao corpóreo quanto ao incorpóreo. Acerca desse aspecto afirma Vaz (2012) que:

A refutação dos materialistas apresentava-se jogo fácil. O que importava era descobrir uma via por onde introduzir o movimento em seu sentido mais geral, como possibilidade de relação, no seio do *ser* inteligível, a fim de superar a rigidez do uno eleático, cujas propriedades os Amigos atribuíam às ideias.¹²³

Ao procurar captar a essência (*quid*) do *ser* e destacar-se de seus predecessores, cuja preocupação se restringia ao *quot* e ao *quale*, Platão produz o primeiro enunciado sobre o *ser*. “Digo que, na verdade, o que quer que seja que possua qualquer espécie de potência quer para produzir outra coisa, de qualquer natureza, quer para ser afetado o mínimo que seja [...], postulo como delimitação dos seres o que não são algo mais que potência.”¹²⁴

¹²² Marques, 2006, p. 233.

¹²³ VAZ, Henrique C. Lima. Ontologia e história (escritos de filosofia VI). 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 22.

¹²⁴ Platão, *Sofista*, 247d8-e6.

A definição de *ser* como potência (*dynamis*) imprime um refinamento ontológico à discussão suscitada por Platão sobre todos os que de alguma forma pensaram e disseram algo sobre o *ser*. A despeito de sua pouca consideração sobre a importância ontológica do *movimento* e *repouso*, Cornford, analisando essa passagem, argumenta que o termo *dynamis* remonta seu uso à medicina grega e que em Platão o mesmo termo se referia às propriedades ou qualidades reveladoras da natureza de uma coisa, seja “como uma atividade ou princípio de ação ou movimento, ou como um estado ou princípio de passividade ou resistência.”¹²⁵ Essa mesma tese também aparece em Vaz, segundo quem:

O trabalho principal do médico era descobrir os elementos que têm o poder de modificar o estado físico do corpo (*virtude* em latim). É nesse sentido que a noção de “δύναμις” é empregada no tratado hipocrático *Sobre medicina antiga* [...] e é no sentido geral de capacidade (ativa ou passiva), revelando a natureza de um ser, que passa a Platão.¹²⁶

A nova concepção de *ser*, ainda que estabelecida em caráter precário,¹²⁷ tem uma função de relevo na inquirição imposta pelo Estrangeiro de Eleia aos “amigos das Formas”. A separação empreendida por estes entre o mundo do *vir a ser* - no qual pelo corpo, através da sensação, comungamos com a geração - e o do *ser* - no qual pela alma, através do pensamento, comungamos com o *ser* - é a porta de entrada para a apresentação da ideia de *movimento* subjacente ao conceito de *ser* enquanto *dynamis* (248a-b). Para os idealistas “amigos das Formas” a realidade continuava atrelada ao atributo da imutabilidade, mas, afirma Vaz, “É utilizando este sentido de ‘δύναμις’, que Platão vai arguir contra os imobilistas idealistas.”¹²⁸

Destarte, subjacente à oposição aos “amigos das Formas”¹²⁹ está o destaque dado ao estatuto ontológico de *movimento* e *repouso*. Na contenda com eles fica evidenciado que sem as concepções de *movimento* e de *repouso* as faculdades cognitivas, e com elas toda a realidade, entram em colapso: na tradição eleática imobilista, que foi criticada na primeira parte do *Parmênides* em virtude da separação (*chorismós*) entre inteligível e sensível, voltamos para uma realidade ontológica distante do mundo dos homens e, portanto, incognoscível; na tradição heracliteana,

¹²⁵ Cornford, 1935, p. 236 (tradução nossa).

¹²⁶ Vaz, 2012, p. 28.

¹²⁷ Esse tom de precariedade está consignado na passagem 248a, onde o Hóspede de Eleia afirma que “[...] talvez mais tarde tanto a nós, quanto a esses aí, possa aparecer outra coisa; então, que isto fique de momento acordado entre nós.

¹²⁸ Vaz, 2012, p. 29.

¹²⁹ O entendimento de que ao tratar dos “Amigos das Formas” Platão estava revisando suas próprias concepções pode ser verificado em Cornford (1935).

de fluxo universal, caímos no extremo oposto, mas com os mesmo resultados, qual seja o colapso das faculdades cognitivas.¹³⁰

A preocupação de Platão manifesta-se claramente na fala do Estrangeiro de Eleia: “Então, sem esses podes ver como o pensamento estaria ou viria a ser em qualquer lugar?”¹³¹ E em razão disso aqui se diz que “[...] ao filósofo que dá grande valor a essas coisas, por causa delas, parece ser de toda necessidade não conceder aos que afirmam que o tudo é estático quer seja um, quer muitas formas, e, por sua vez, recusar-se a dar ouvidos aos que movem o ser de todos os lados.”¹³²

Nesse passo, a encruzilhada investigativa impõe uma saída dramática a fim de que a investigação continue: comportar-se como crianças e afirmar, *ex ante*, que o *ser* é ambos - *movimento* e *repouso*. Para Marques “Essa discussão terá como resultado a possibilidade de conferir a dignidade de ser ao movimento e, através disso, a proposição da questão das relações entre o ser, o movimento e o repouso [...]”¹³³

A partir desse passo *ser*, *movimento* e *repouso* começam a caminhar juntos e desempenhar importante papel dentro da economia do diálogo, culminando com a eleição deles, por Platão, como gêneros dentre aqueles mais importantes. Entretanto, dizer que *ser* é ambos, *movimento* e *repouso*, ou que tanto *movimento* quanto *repouso* são, já não possui, para Platão, o mesmo sentido empregado pela tradição que especulou algo acerca do *ser*, tal como os pluralistas que consideravam o *ser* como sendo o quente e o frio (250a-c). Aqui se diz que “[...] o ser não é a combinação de movimento e repouso, mas, ao contrário, algo diferente desses. [sendo assim] [...] segundo a sua natureza, o ser não está parado nem se move.”¹³⁴

Segundo Cornford, nessa passagem o *ser* muda de registro de “Real” - a soma de toda a realidade - para “realness” (Existence), mostrando-se como um terceiro gênero do qual os outros dois participam e por isso existem, mas sem que com isso sejam confundidos com ele. Desse modo, argumenta Cornford que:

A primeira conclusão significa que o real [ser], inclui ambas, coisas que são sem movimento e coisas que movem. Nossa presente conclusão [afirma Cornford] significa que realidade (realness) [ser] - a Forma com a qual as outras duas Formas, Movimento e Repouso, estão associadas no julgamento ‘Movimento é real’, ‘Repouso é real’ - não inclui como parte de seu conteúdo

¹³⁰ A esse respeito ver *Crátilo*, 439e-440d.

¹³¹ Platão, *Sofista*, 249c4-5.

¹³² Platão, *Sofista*, 249c12-d3.

¹³³ Marques, 2006, p.195.

¹³⁴ Platão, *Sofista*, 250c4-8 (grifos nosso).

nem significa “ser em movimento” ou “ser em repouso”, mas é uma terceira Forma distinta.¹³⁵

Diferente dos fisicistas pluralistas, para quem o quente e o frio constituíam o *ser* (243d-244a), agora *movimento* e *repouso* são, sem que com isso estejam constituindo o *ser*. Nesse sentido, a afirmação de que ambos, *movimento* e *repouso*, são não se torna contraditória, pois o *ser* figura como um *tertium quid* dentre eles. Essa investida na realidade inteligível só se torna compreensível a partir da comunhão dos sumos gêneros; no entanto, observa Rosen que já aqui Platão estava pensando nos sumos gêneros. Para Vaz a partir daqui “Platão começa por libertar-se do plano puramente verbal e leva a questão para o plano das próprias Ideias. [...] Deste modo, o problema da atribuição lógica do ser na proposição torna-se secundário.”¹³⁶

Marques também segue essa linha construtiva dentro do diálogo, de maneira a afirmar que nessa passagem o Estrangeiro de Eleia conduz o jovem geômetra Teeteto à superação do plano físico da realidade rumo ao plano inteligível, no qual “a noção de natureza se transmuta em natureza inteligível.”¹³⁷ Assim, segundo Marques

Ao forçar Teeteto até o limite de sua compreensão, o Estrangeiro o conduz à superação do plano físico da realidade, rumo a um plano no qual a noção de natureza se transmuta em natureza inteligível. Se ser em repouso e ser em movimento recobrem, juntos, todas as coisas que são na natureza (*fúsis*), a natureza (*fúsis*) do ser propriamente dita, por outro lado, não inclui nem ser em movimento, nem ser em repouso, como fazendo parte de seu conteúdo inteligível.

Esse primeiro passo da análise dos gêneros maiores lança os parâmetros ontológicos do que está por vir.¹³⁸

Dessa maneira, a sugestão de Ambuel de que os gêneros eleitos são os de mais ampla aplicação parece fazer sentido. As Formas *movimento* e *repouso* perpassam conjuntamente todo o campo da realidade, mas sem se confundirem com o *ser*. Insta observar que toda essa mudança de perspectiva instaurada a partir da conclusão de que *ser*, *movimento* e *repouso* não se confundem, implicou delimitar cada Forma enquanto natureza singular (na sua intensão), haja vista que “[...] segundo a sua natureza, o ser não está parado nem se move.”¹³⁹

Ambuel (2013),¹⁴⁰ analisando a distinção estabelecida entre *movimento* e *repouso* (254d7), argumenta que essa distinção, tal qual se deu com o *ser* em 250c7,

¹³⁵ Cornford, 1935, p. 250 (tradução nossa; grifos nossos).

¹³⁶ Vaz, 2012, p. 33.

¹³⁷ Marques, 2006, p. 196.

¹³⁸ Marques, 2006, p.196.

¹³⁹ Platão, *Sofista*, 250c7-8.

¹⁴⁰ AMBUEL, David. Difference and Kind: Observations on the Distinction IF the Magista Gene. In: BOSSI, Beatriz; ROBINSON, Thomas M. (Eds.). *Plato's Sophist Revisited* (Trends in Classic, Volume 19). De Gruyter: 2013.

decorre da demarcação de cada Forma enquanto natureza. No entanto, essa demarcação só é possível considerando-se outras naturezas a partir das quais essa distinção se torna possível, ou seja, as Formas podem ser entendidas como individuais não a partir de um conceito positivo que se possa atribuí-las, mas somente enquanto estão em relações recíprocas e podem ser distinguidas uma das outras na teia de combinações.

Não por outra razão os três primeiros sumos gêneros são tomados de uma só vez e, ato contínuo, se fez necessário demarcar os outros dois. Ainda que se conceba uma Forma enquanto natureza e que se saiba da importância dessa natureza na constituição da tessitura do real, sua demarcação só se dá a partir dessa teia de relações. Platão não tomou nenhuma Forma isoladamente, pois o discurso não é possível a partir de uma natureza isolada.

Assim, de início Platão apresenta as Formas *ser*, *movimento* e *repouso* como os maiores gêneros. O *ser* se mistura com ambos, mas *movimento* e *repouso* são reciprocamente sem mistura (254d4-12). A partir de agora será possível afirmar que o *ser* é tanto *movimento* quanto *repouso*, sem que seja confundido com um ou com os dois. Cada um dos três gêneros é distinto dos outros dois: *movimento* é e *repouso* é, pois ambos se misturam com *ser*. Portanto, nessa primeira abordagem da comunhão dos gêneros temos o seguinte “balanço ontológico”: a) *movimento* e *repouso* não estabelecem comunhão entre si; b) *movimento* e *repouso* se misturam com *ser*, pois ambos são e, em razão dessa mistura, existem; c) *ser* não se confunde nem com *movimento* nem com *repouso*, e d) cada um dos três gêneros é diferente um do outro e idêntico a si mesmo.

4.2. *Movimento (kínesis), repouso (stásis), identidade (tò tautòn) e diferença (tò héteron)*

Ser, *movimento* e *repouso* foram demarcados como três Formas distintas desde as linhas 250c7-8. Quando, então, tais Formas são eleitas como os maiores gêneros em 254d4-5, os gêneros *identidade* e *diferença* surgem quase que naturalmente a partir da assunção de que *ser*, *repouso* e *movimento* são cada um deles diferente dos outros dois e idêntico a si próprio. Por conseguinte, do entrelaçamento dessas três Formas surge uma importante conclusão suscitada pelo

Hóspede de Eleia, por meio da qual *identidade* e *diferença* aparecem pela primeira vez: “Então, cada um deles é diferente dos outros dois, mas é o mesmo para si próprio.”¹⁴¹ As indagações em tom hesitante anunciam o que está por vir:

Hóspede de Eleia – Mas então, o que acabamos de dizer com o mesmo e o outro? Será que os dois são gêneros diferentes dos outros três, necessariamente sempre os dois misturados com aqueles, e devemos examiná-los como se fossem cinco, mas não três; ou, sem nós mesmos percebermos, estamos denominando esse mesmo e o outro como algum daqueles?¹⁴²

A investigação se abre, a partir de então, para a consideração da relação de *movimento* e *repouso* com *identidade* e *diferença*, em que a busca é por saber se “[...] movimento e repouso não são algo outro ou o mesmo.”¹⁴³ E aqui o Estrangeiro de Eleia argumenta que “[...] decerto, movimento e repouso não são algo outro ou o mesmo. [...] O que quer que atribuamos em comum ao movimento e ao repouso, isso, nenhum dos dois é capaz de ser.”¹⁴⁴

Argumenta Ambuel (2007) que no debate com os Amigos das Formas *movimento* e *repouso* foram estreitamente associados à *identidade* e *diferença* (249a-c), em que o ponto de confluência era o conhecimento. No entanto, nos chama a atenção o fato de que aqui Platão não explora de maneira segregada a possibilidade de *movimento* e *diferença* serem o mesmo, bem como de *repouso* e *identidade* serem o mesmo, mas somente a possibilidade de atribuição em comum ao *movimento* e ao *repouso* ora a *identidade*, ora a *diferença*. Cabe-nos perguntar qual argumento Platão utilizaria para diferenciar a natureza *movimento* da natureza *diferença*, ou a natureza *repouso* da natureza *identidade*, pois parece que sem o artifício de se atribuir conjuntamente *identidade* e *diferença* ao *movimento* e ao *repouso* o argumento não resistiria ao teste lógico.

Mas cabe também lembrarmos, há todo o arsenal analítico já utilizado com a tradição, em especial as objeções levantadas junto aos unitaristas quanto à atribuição de dois nomes para uma só coisa. Nessa senda, *movimento* e *diferença* seriam dois nomes para uma só natureza, assim como *repouso* e *identidade*. O fato é que o caminho percorrido por Platão até essa altura do diálogo o leva inevitavelmente a postular cada Forma como uma natureza singular. Isso foi precisamente como o *ser* foi postulado enquanto um *tertium quid* - uma natureza distinta - além de *movimento*

¹⁴¹ Platão, *Sofista*, 254d16-17.

¹⁴² Platão, *Sofista*, 254e2 - 255a2.

¹⁴³ Platão, *Sofista*, 255a4-5.

¹⁴⁴ Platão, *Sofista*, 255a4-9.

e *repouso* em 250c7-8, pois dizer que o *ser* é tanto *movimento* quanto *repouso* sem se confundir com eles só se torna possível se se admitir o *ser* enquanto uma natureza (*phýsis*) que não se confunde nem com *movimento*, nem com *repouso*, ainda que com elas estabeleça comunhão.

Destarte, *movimento* e *repouso* não se confundem nem com *identidade* nem *diferença*, pois, afirma Platão, se as coisas não são desse modo “O movimento ficará parado e o repouso mover-se-á; pois, em torno de um e outro, qualquer um dos dois tornar-se-á outro, obrigando por sua vez o outro a mudar-se no contrário da sua própria natureza, visto que participa do contrário.”¹⁴⁵ No entanto, ambos, *movimento* e *repouso*, participam da *identidade* e da *diferença* (255b3). E aqui se diz: “Pois então, não digamos que o movimento é o mesmo ou o outro, nem também o repouso.”¹⁴⁶ Logo, do *movimento* já se pode dizer que ele participa do *ser*, e que, portanto, existe; que ele participa da *identidade*, e que, portanto, pode ser dito com relação a si mesmo; e, além disso, que ele participa da *diferença*, não sendo, em virtude dessa participação, nem o *ser*, nem a *identidade*, nem a *diferença*. Do *repouso* pode-se dizer o mesmo.

4.3. *Ser (tò ón) e identidade (tò tautòn)*

Após mostrar como os gêneros *movimento* e *repouso* estão em relação com *identidade* e *diferença*, o passo seguinte é logo demarcado pelo Hóspede de Eleia: “Mas então, devemos pensar que o *ser* é o mesmo, como se fossem um?”¹⁴⁷ A solução dessa interrogação implica acolher ou não a *identidade* (mesmo) como um quarto gênero.

Destaca-se, de antemão, que a passagem do *Sofista* dedicada à relação entre *ser* e *identidade* é muito sucinta, de modo que, conforme Cornford, alguns estudiosos comentam que ela beira a obscuridade.¹⁴⁸ No entanto, objeta Cornford que nesse trecho “nós estamos tentando clarear a confusão acerca do significado do que não é mais do que o significado do que é.”¹⁴⁹ Assim, a brevidade da análise não mitiga sua clareza, pois decorre, segundo esse autor, do interesse de Platão pelo *não-ser*, o que

¹⁴⁵ Platão, *Sofista*, 255a11-b2.

¹⁴⁶ Platão, *Sofista*, 255b7-8.

¹⁴⁷ Platão, *Sofista*, 255b9.

¹⁴⁸ A referência se reporta a Campbell, cuja interpretação, segundo Cornford, é de que a distinção entre *ser* e *identidade* dificilmente é mantida.

¹⁴⁹ Cornford, 1935, p. 281 (tradução nossa).

o levou a dedicar mais linhas à análise da *diferença* em detrimento da análise da *identidade*.

Uma observação que pode ser feita é que em 250c1-8 Platão já havia apresentado *ser*, *movimento* e *repouso* como três Formas distintas, ou seja, naturezas distintas. Em 254d4-14 essas três Formas são apresentadas como os sumos gêneros, também distintos, em que *movimento* e *repouso* participam do *ser* sem que isso altere a natureza de cada um, ou seja, essa participação de ambos no *ser* não significa que eles sejam o mesmo. A demarcação entre *movimento*, *repouso*, *identidade* e *diferença* também seguiu, como vimos, esse mesmo critério.

A delimitação da *identidade* como um quarto gênero a partir de sua distinção do gênero *ser* permite-nos abordar e destacar esse critério de distinção entre os gêneros até então empregado, haja vista sua relevância para a economia do diálogo. Trata-se de apontar a distinção entre possuir uma *identidade* (participar da *identidade*), existir (participar do *ser*) e, ainda assim, ser uma natureza singular. Ou seja, trata-se da sutil diferença entre afirmar que uma determinada Forma existe (por participar do *ser*), bem como que pode ser dita com relação a si mesma (por participar da *identidade*), mas que, ainda assim, é uma natureza singular, distinta de todas as demais, inclusive de *identidade* e *ser*.

Insistir nesse ponto é importante em virtude das interpretações distintas que os autores emprestam a essa questão. Cornford, por exemplo, diz que a essência (*essence*) de uma Forma é distinta de sua existência (*existence*). A primeira decorre da participação de cada Forma na Forma da *identidade*, sendo essa participação o que faz com que cada Forma tenha uma natureza peculiar, que lhe é própria. A segunda decorre da participação de cada Forma na forma do *ser*. Essa visão de Cornford tem o condão de eclipsar uma Forma enquanto natureza, pois para ele toda Forma tem sua própria natureza porque toda Forma é uma instância da Forma *identidade*, assim como toda Forma tem sua diferença em relação a outra porque toda Forma é, também, uma instância da Forma *diferença*. Pode-se dizer o mesmo do *ser*, qual seja que toda Forma existe porque toda Forma é, de igual modo, uma instância da Forma *ser*.

Rosen, por outro lado, adota linha interpretativa que aponta para uma distinção, no plano dos maiores gêneros, entre ser uma Forma (participar no *ser* e, por isso, existir), ter uma identidade (participar da *identidade*) e, ainda assim, ser uma natureza. Rosen admite, entretanto, que esse não é um ponto fácil de colocar, uma

vez que no plano das “coisas” seria impossível estabelecer uma distinção entre identidade da coisa, sua natureza ou seu ser. Quanto aos sumos gêneros, afirma Rosen que, no entanto, Formas não são coisas, razão pela qual essa distinção é possível. Essa também parece ser a exegese de Marques (2006), quem toma o exemplo da Forma do Belo para dizer que: “a natureza da forma da beleza não implica, por si só, nem seu ser, nem sua auto-identidade, nem sua alteridade com relação a uma outra forma qualquer [...]”¹⁵⁰ Desse modo, para Marques “[...] a distinção entre o ser e o mesmo é uma consequência da distinção, mais geral, entre a natureza de uma forma qualquer e sua participação nas formas vogais.”¹⁵¹

Portanto, na distinção entre *ser* e *identidade* Platão também se utiliza do mesmo método empregado anteriormente, qual seja o de considerar cada Forma na sua intensionalidade. Aqui se diz que “[...] se o ser e o mesmo não sinalizam nada diferente, ao dizermos, por outro lado, que repouso e movimento, um e outro são, afirmaremos assim que eles são o mesmo”¹⁵², mas isso é impossível, pois mais uma vez levaria *movimento* e *repouso* a se converterem numa natureza contrária. Conclui-se, portanto, que a *identidade* é um quarto gênero entre os três já postulados (255c7-9), de sorte que é pela participação na *identidade* que cada Forma pode ser dita com relação a si mesma.

4.4. *Ser (tò ón) e diferença (tò héteron)*

Um levantamento parcial se abre para a próxima análise: *ser* e *identidade* revelaram-se como *gêneros* distintos um do outro, de modo que resta saber se *ser* e *diferença* são um e mesmo gênero, ou dois gêneros distintos. Essa nova investigação é introduzida sob forma de questionamentos: “O que? O outro então deve por nós ser dito o quinto? Ou esse e o ser devem ser pensados como dois nomes de um gênero só?”¹⁵³ Ela anuncia o ponto auto da digressão ontológica referente à comunhão dos gêneros, dado que a distinção entre *ser* e *diferença* implica demarcar *diferença* como Forma autônoma, o que levará, em última instância, à possibilidade ontológica do *não ser*, de modo que será possível dizer que o *não ser* de algum modo é.

¹⁵⁰ Marques, 2006, 244.

¹⁵¹ Marques, 2006, 244.

¹⁵² Platão, *Sofista*, 255b13 - 255c2.

¹⁵³ Platão, *Sofista*, 255c10 - 12.

Até aqui, afirmam alguns comentadores, as Formas haviam sido distinguidas a partir de suas relações recíprocas, tendo como referencial a ausência de comunhão entre os gêneros *movimento* e *repouso*. Ambuel (2013), por exemplo, observa que “Ambos, *identidade* e *diferença* foram separadas de *movimento* e *repouso* com um mesmo argumento. Uma extensão desse mesmo argumento serviu para distinguir *identidade* do *ser*.”¹⁵⁴ No entanto, à primeira vista parece que, ao tratar da distinção entre *ser* e *diferença*, Platão opera uma mudança nos critérios até então adotados, de sorte que as sutilezas ontológicas e metodológicas envolvidas nessa questão nos cobra atenção redobrada.

De início, cabe observar que muito embora o critério da ausência de comunhão entre *movimento* e *repouso* não seja aqui explicitamente empregado, pode-se argumentar que do ponto de vista lógico não haveria qualquer impedimento quanto a sua utilização rumo à obtenção dos mesmos resultados,¹⁵⁵ uma vez que poderia muito bem ser arguido que caso *ser* e *diferença* fossem um só gênero, ao se dizer que *movimento é* e *repouso é* seria equivalente a dizer que ambos são diferentes, o que seria impossível pelas mesmas razões anteriores quanto a *ser* e *identidade*. Isso é prova de que as relações entre as Formas não são concebidas a partir de regras puramente lógicas, de modo que não se trata de demonstrar logicamente a realidade em si.

Em vez disso, Platão apresenta a seguinte relação ontológica entre *ser* e *diferença*: “Mas, eu creio que tu admites que, dentre os que são, uns são, em si e por si, e outros sempre são ditos em relação a outros.”¹⁵⁶ A mudança metodológica inserta nessa passagem é radical, pois em vez dos critérios utilizados na distinção entre *ser* e *identidade*, aqui se diz que “dentre os que são”, uns são “em si e por si” (*autò kath’hautó*) e outros sempre “em relação a outros” (*pròs allá*). A passagem é logo complementada onde se diz: “Não seria, se o ser e o outro, ambos, não diferissem totalmente; mas, se o outro participasse de ambas as formas, como o ser, talvez ele fosse também um outro, entre os outros, não em relação a outro [...].”¹⁵⁷

Essa passagem não é das mais fáceis, razão pela qual tem rendido copiosa literatura a respeito. Em virtude desse fato, e por cautela, limitar-nos-emos a expor um

¹⁵⁴ Ambuel, 2013, p. 259. In BOSSI; ROBINSON, (Eds.), 2013. (tradução nossa).

¹⁵⁵ Para uma análise mais minuciosa desse raciocínio Cf. SELIGMAN, P. *Being and Not-Being. An Introduction to Platos’s Sophist*. The Hague, 1974, p. 60-61.

¹⁵⁶ Platão, *Sofista*, 255c14-16.

¹⁵⁷ Platão, *Sofista*, 255d4-7.

esboço das visões de alguns importantes intérpretes que se debruçaram sobre a mesma.¹⁵⁸ Para Cornford, por exemplo, a distinção entre *ser* (Existence) e *diferença* (Difference) reside no fato de que o *ser* é uma Forma que possui ambas as características - é o que ela é com relação a ela mesma (*autò kath'hautó*) e com relação aos outros (*pròs allá*) - enquanto que a Forma *diferença* só possui essa última característica (*pròs allá*). Ao fugir do emprego das expressões “absoluto e relativo” para tais características, esse autor acrescenta, ainda, que *diferença* não é meramente a expressão de uma relação entre duas Formas, mas sim uma Forma que, tal qual o *ser*, perpassa todas as Formas, encontrando-se dispersa sobre todo o campo da realidade.

Rosen interpreta essa passagem a partir das linhas 255d4-6, afirmando que na expressão “se o outro participasse de ambas as formas”, esse “ambas as formas” refere-se aos gêneros *ser* e *diferença* enquanto Formas puras; já esse “outro” refere-se a um par de coisas existentes, ditas uma em relação a outra. Desse modo, defende Rosen que em 255d1 esse “outro em relação a outro” são imagens - “look ‘other’” - que se explicam exclusivamente devido à Forma *diferença* (*otherness*) e não devido à Forma *ser* (*being*). Há, portanto, uma Forma da *diferença* (*otherness*), no entanto o “look” da *diferença* não pode se mostrar a si mesmo em menos de duas coisas, o que não ocorre com o *ser*: “Existe exatamente uma forma para *diferença*. Mas a aparência da *diferença* é ‘dupla’ no sentido de que não pode se mostrar em menos do que duas coisas, sejam elas formas ou exemplos de combinação formal.”¹⁵⁹ Assim, de acordo com a perspectiva de Rosen a dualidade da *diferença* lhe é intrínseca, o que não ocorre com *ser*, *repouso*, *movimento* e *identidade*.

Por fim, Rosen se vale da noção de completo e incompleto¹⁶⁰ para demonstrar o que Platão quer dizer nessa passagem, argumentando que nas “afirmações ‘a é’, ‘a move’ e ‘a repousa’, apesar de parecerem estranhas, são todas expressões completas ou bem formadas quando se referem à combinação de uma forma com, ou a participação de um exemplo em uma forma distinta. Mas ‘a é diferente’ (ou ‘a difere’)

¹⁵⁸ Para uma resenha das interpretações desse ponto do *Sofista* Cf. “FREDE, M. *Prädikation und Existenzaussage*. Platons Gebrauch von ‘... ist ...’ und ‘... ist nicht ...’ im Sophistes, Göttingen 1967.”

¹⁵⁹ Rosen, 1983, p. 271, (tradução nossa).

¹⁶⁰ Muito embora o nosso interesse aqui seja explorar a perspectiva de Rosen, cabe lembrar que análises pretéritas à de Rosen sobre o sentido completo e incompleto do verbo *einai* podem ser encontradas em outros autores: cf. MORAVCSIK, J. M. E. Being and Meaning in the *Sophist*. *Ancient Philosophy* 14 (1962) p. 23-78. cf. OWEN, G. “Plato on not-being”, *Plato I*, G. Fine (ed.), Oxford, 1999, 416-454 (originalmente, 1970).

não é.”¹⁶¹ Assim, conclui Rosen que “Para o Estrangeiro, então, a forma *diferença* serve para destacar ou distinguir uma forma de outra. Ele não explica exatamente como *diferença* é ela mesma ‘diferente’ das outras formas remanescentes, mais do que ele explica como *ser* possui ser ou *identidade* possui identidade.”¹⁶²

Marques, por sua vez, propõe “que a forma do ser e a do outro diferem completamente porque as *instancias do outro* são sempre *pròs héteron*.”¹⁶³ Nestes termos, para esse autor “A diferença entre o ser e o outro reside no fato de que o ser participa das duas formas (*pròs allá* e *autò kath'hautò*), e que o outro participa somente de uma das duas, isto é, da forma dos seres *pròs allá*.”¹⁶⁴ Assim, afirma que o ponto de partida é assimilar que Platão está, nessa passagem, falando em termos de “seres”¹⁶⁵, implicando em diferentes modos de ser e de falar acerca dos seres: aqueles que são ditos sempre em relação a outros (*pròs álla*) e aqueles que podem ser ditos tanto dessa maneira, como também com relação a eles mesmos (*autò kath'hautò*).

Para além dessa análise, Marques faz duas importantes observações acerca da Forma *diferença*. A primeira é que ela é em si (*autó*), pois enquanto Forma participa da *identidade* com relação a si mesmo, mas não é “em si e por si” por não participar da forma *autò kath'hautò*. A segunda, e para ficarmos adstrito à letra desse autor, é que “[...] o outro é outro que as outras formas por natureza, não por participação em si mesmo (a autopredicação não implica a autoparticipação).”¹⁶⁶ Essas duas observações se harmonizam com a tese de que cada Forma é distinta intensionalmente das demais - enquanto natureza singular - sendo essa natureza um importante marcador de distinção entre os sumos gêneros. Notomi, tal qual a interpretação de Marques, realça que *identidade* e *diferença*, assim como os demais gêneros, foram distinguidos um do outro em virtude de possuírem naturezas distintas.

Em termos gerais, Ambuel (2007) segue linha interpretativa próxima à adotada por Marques, observando que aqui, para o propósito da argumentação, o ser é tomado no plural como uma coleção de seres, em que uns são ditos por eles mesmos (*autò kath' hautò*) e outros sempre com relação a outros (*pròs allá*). Com

¹⁶¹ Rosen, 1983, p. 271, (tradução nossa).

¹⁶² Rosen, 1983, p. 274, (tradução nossa).

¹⁶³ Marques, 2006, p.246.

¹⁶⁴ Marques, 2006, p.246.

¹⁶⁵ A passagem a que se refere Marques é onde se diz, no *Sofista* em 255 c14-16, que: “Mas, eu creio que tu admities que, dentre os que são, uns são, em si e por si, e outros sempre são ditos em relação aos outros.”

¹⁶⁶ Marques, 2006, p. 252.

essa distinção, argumenta o autor, Platão estabelece num primeiro momento uma diferença entre as Formas - que são por elas mesmas - e as coisas sensíveis - que possuem existência relativa (de participação). No entanto, nessa divisão em dois grupos não há ordem de prioridade ontológica, pois ambos igualmente são, apenas com a peculiaridade de que são de maneiras distintas.

A argumentação de Ambuel é de que ‘ser dito sempre em relação aos outros’ revela uma maneira de ser da imagem, que nunca é em si e por si, mas sempre dita com relação ao seu paradigma. Para Ambuel, portanto, sem o estabelecimento de uma ordem de importância, estaria Platão afirmando o estatuto ontológico das Formas em detrimento das aparências, de maneira que as Formas são *autò kath’hautò*, enquanto que as aparências são sempre *pròs allà*, ou seja, elas são não com relação a si mesmas, mas apenas com relação ao original.

Em estudo mais recente Ambuel (2013), analisando o passo 255e4-6, admite a *diferença* como uma Forma que, como as outras, tem uma natureza própria. No entanto, e ainda que reconheça a natureza própria de cada Forma, ele considera que nenhuma Forma difere de outra por sua própria natureza, mas por participar na natureza da *diferença*. Logo, a distinção entre as Formas, exceto a *diferença*, se daria em razão da *diferença*, uma vez que “[...] todos os exemplos de diferente são pela natureza da ‘diferença.’”¹⁶⁷ Desta feita, segundo esse intérprete cada Forma tem uma natureza própria inespecífica, de modo que sua demarcação, a partir de sua relação com as outras Formas - contrárias ou não - se dá em virtude da participação na natureza da *diferença* e não em virtude de sua própria natureza. Nesse passo, indaga Ambuel: “O que ultimamente significa então ‘ser’ uma forma distinta? Segue-se que ‘natureza’ é indeterminável como qualquer tipo de essência; mais, a natureza de qualquer coisa que é, é determinada exclusivamente pelo que ela não é.”¹⁶⁸

Esse levantamento sucinto de algumas leituras interpretativas dessa passagem evidencia toda a complexidade que envolve a demarcação da Forma *diferença*. De toda sorte, e a despeito da miríade de interpretações que a questão suscita, o que importa assimilar aqui é o fato de que Platão nos apresentou o quinto gênero, a *diferença*, afirmando que “Devemos dizer que a natureza do outro é como se fosse um quinto nas formas que escolhemos.”¹⁶⁹ Logo, a Forma *diferença* apareceu

¹⁶⁷ Ambuel, 2013, p. 265 (tradução nossa).

¹⁶⁸ Ambuel, 2013, p. 267 (tradução nossa).

¹⁶⁹ Platão, *Sofista*, 255d11-e2.

como uma quinta dentre as demais, firmando-se como gênero possuidor de natureza própria, tal quais os demais gêneros. Esse passo, como veremos, será fundamental para o enfrentamento da aporia acerca do *não ser*, visto que será a partir da ação da *diferença* que Platão mostrará como o *não ser* de certo modo é, bem como o *ser* de certo modo não é.

4.5. O paradigma *movimento* e a “ação” da *diferença*

A *diferença* como um quinto gênero completa - juntamente com *ser*, *movimento*, *repouso* e *identidade* - a estrutura do plano inteligível apresentada no *Sofista*. Com isso Platão nos fornece uma performance dessas cinco Formas, considerando-as numa teia de relações recíprocas de participação e não participação. Inicialmente se diz: “Então, falemos sobre os cinco, deste modo retomando um por um”¹⁷⁰, quando então a Forma *movimento* é tomada como paradigma.

A partir do exemplo paradigmático do *movimento*¹⁷¹ poderemos observar um progressivo destaque da “ação” da *diferença*, por meio da qual será mostrado que o *não ser* de algum modo é, assim como o *ser* de algum modo não é. Essa dinâmica no nível da realidade inteligível decorrente da ação da *diferença* engendrará dois efeitos no nível da linguagem: possibilitará o discurso predicativo - dizer muitas coisas de uma determinada coisa -, bem como possibilitará pensar e dizer as coisas que são, seja como elas são (verdade) seja como elas não são (falsidade).

Num primeiro momento acompanharemos a ação da *diferença* em seu percurso inicial, o qual se encontra consignado no trecho 255e-257c do *Sofista*, podendo ser sintetizado do seguinte modo:

Tipo I:

- a. *movimento* é diferente do *repouso* (255e12-13), portanto não é *repouso*;
- b. *movimento* é diferente da *identidade* (do mesmo) (256a3-4), logo não é a *identidade* (o mesmo);
- c. *movimento* é diferente do *ser* (é outro do *ser*) (256d6-11), portanto não é *ser*.

¹⁷⁰ Platão, *Sofista*, 255e9-10.

¹⁷¹ A despeito de *movimento* ter sido utilizado como paradigma, Ambuel (2007) observa que os resultados obtidos a partir do exemplo do *movimento* em relação às Formas *ser*, *identidade* e *diferença* aplicam-se a qualquer outra Forma. Essa observação se harmoniza com a afirmação de Cornford de que a combinação entre as Formas é uma relação simétrica, não se igualando àquela estabelecida assimetricamente entre uma coisa individual e a Forma, que fora objeto das dificuldades levantadas no *Parmênides*.

Tipo II:

- a. *ser* é diferente dos outros (outro dos outros), portanto não é os outros gêneros (257a);
- b. *movimento* é diferente da *diferença* (outro do outro), logo não é a *diferença* (o outro) (256c5-7).

Nessa teia de relações entre os cinco maiores gêneros observa-se que a *diferença* opera produzindo alteridade entre eles. Marques compreende essa participação das demais Formas na *diferença* sob dois aspectos: não-identidade e não-identidade seguida de não-participação. Isso quer dizer, por exemplo, que na relação entre *movimento* e *repouso*, na qual não há identidade, tampouco participação entre essas duas Formas, pode-se encontrar o trabalho da *diferença* para “*movimento* participa da *diferença* em relação ao *repouso*” (Tipo I - a). Essa “ação” da *diferença* entre *movimento* e *repouso* gera uma formulação negativa no plano da linguagem: *movimento* não é *repouso* (255e15).

Já entre *movimento* e *identidade* (Tipo I - b) teríamos a ação da *diferença* produzindo apenas não identidade (256a3-4), dado que há participação entre esses dois gêneros.¹⁷² Mas, ainda assim temos uma formulação negativa para esse trabalho da *diferença* que se assemelha, no plano da linguagem, ao anterior: *movimento* não é *idêntico* (256a6). A partir desses exemplos Marques observa que há vários papéis da *diferença*, seja onde há participação, seja onde não há; mas todos eles são traduzidos da mesma maneira no plano da linguagem comum por meio da predicação negativa “não é”, ou seja: “A negação na linguagem comum não faz mais do que manifestar a alteridade no plano das formas, sendo que o sentido da argumentação do Estrangeiro é sempre o de descartar o contrário como significado da negação.”¹⁷³

Há, ainda, entre os cinco maiores gêneros o exemplo da ação da *diferença* entre *movimento* e *ser*, a partir do que se pode dizer do *movimento* que ele é (participa do *ser*, portanto existe) (256a1), mas também não é (participa da *diferença* em relação ao *ser*) (Tipo I - c). Por outro lado, e de igual modo, pode-se dizer do *ser* que ele não é *movimento*, tampouco quaisquer outros gêneros (Tipo II - a), pois ele participa da *diferença* em relação a esses gêneros. Segundo Cornford, a conclusão dessa relação

¹⁷² Em 256a8-9 é dito que todas as coisas, inclusive o *movimento*, participam do mesmo (*identidade*). A Forma *identidade*, assim como as Formas *ser* e *diferença*, é uma Forma-vogal que perpassa todo o campo da realidade e da qual todas as coisas são instâncias. Assim, todas as Formas participam da *identidade*.

¹⁷³ Marques, 2006, p. 268/269.

entre *movimento*, *ser* e *diferença* aplica-se a todas as Formas, pois de cada uma delas pode ser dito que é (existe, por participar do *ser*) e que não é (é diferente do *ser*). A seguinte passagem corrobora essa análise: “[...] o não ser é sobre o movimento e por todos os gêneros.”¹⁷⁴

Assim, no nível inteligível da comunhão entre os maiores gêneros encontramos relações de participação e não participação que geram enunciados negativos, tais como: *movimento não é repouso*, *movimento não é idêntico* e *movimento não é ser*. Em todos eles, porém, está subjacente a ação da *diferença* produzindo alteridade, de maneira a não se poder admitir que “[...] quando se diz uma negação, esta signifique o contrário, mas tão somente que, colocada antes do nome que se seguem, indica algo diferente das outras coisas, ou melhor, das coisas acerca das quais tratam os nomes pronunciados depois da negação.”¹⁷⁵ Sobre esse aspecto, argumenta Rosen que:

O nada puro é assim suprimido a favor da negação, e negação é explicada de duas maneiras ou em dois passos. Primeiro: dizer que algo não-é *p* leva a afirmar que aquilo é não-*p*, ou (como poderíamos dizer experimentalmente), que é *q*, aonde *q* é “diferente” de *p*. Esta explicação comprimida da função sintática de “não” deve ser expandida no presente contexto, já que estamos falando de formas apenas. Dizer que a forma *F* não é a forma *G* é então, como já sabemos, dizer que a forma *F* combina com *diferença* em relação à forma *G* (e com *ser* e *identidade* em relação a si própria).¹⁷⁶

Desta feita, ao tomar a Forma *movimento* como paradigma Platão coloca em evidência o trabalho/ação da *diferença*, de modo a mostrar uma estrutura do plano ontológico que até então se apresentava como problema insolúvel no plano restrito da linguagem comum. Isso permitiu, segundo Ambuel, que se falasse de uma determinada coisa de diferentes modos sem cair em contradição: por exemplo, que *movimento* é idêntico (é o mesmo) e não é idêntico (não é o mesmo).¹⁷⁷ Para Cornford os pares de sentenças geradas a partir dessa comunhão eram considerados contraditórios pelos erísticos, mas agora são todas possíveis.

Notomi também adota o entendimento de que essas relações recíprocas entre as Formas explicam e esclarecem aquilo que parecia uma contradição lógico-linguística. Para esse autor, por meio da comunhão das Formas Platão mostra que são possíveis declarações aparentemente confusas, tais como “movimento é idêntico”

¹⁷⁴ Platão, *Sofista*, 256d13-14.

¹⁷⁵ Platão, *Sofista*, 257b10-257c3.

¹⁷⁶ Rosen, 1983, p. 282 (tradução nossa).

¹⁷⁷ Esses problemas no plano da linguagem foram postos enquanto tais por Platão nas páginas 251a-251c, onde se mostrou que os mesmos estão relacionados às dificuldades de como se chamar a mesma coisa com muitos nomes ou como ser possível o múltiplo ser um e o um múltiplo.

e “não é idêntico” ou que o “ser” é tanto “movimento” quanto “repouso”. Observa, ainda, Notomi que as declarações negativas decorrem de participação na Forma *diferença*, enquanto que as afirmativas decorrem da participação entre cada Forma, exceto a *diferença*.

Com essa reformulação do sentido do *não ser* de contrariedade para alteridade, Platão dá um importante passo em relação à tese eleata e, principalmente, em relação àqueles que se valiam dessa tese para inviabilizarem o discurso significativo. Isso foi possível, mais uma vez, em razão do importante papel da ação da *diferença* no nível da realidade inteligível, na medida em que é a partir de sua comunhão com as demais Formas que as contradições existentes no plano da linguagem serão solucionadas, de tal modo que dizer, por exemplo, do *movimento* que ele não é *ser* equivale, a partir de então, dizer que *movimento* é diferente de *ser* (ou que participa da Forma *diferença* em relação à Forma *ser*).

Marques assevera que “A alteridade das formas torna possível as diferenças e os entrelaçamentos dos discursos, constituindo assim, uma rede de *lógoi*, que é segunda com relação às diferenciações e às relações que existem entre as primeiras, mesmo sendo a única via de acesso a elas.”¹⁷⁸ Desse modo, e ainda sendo fiel à letra de Marques, “[...] a cada vez, o ‘não é’ da língua comum é traduzido no discurso do Estrangeiro pelo termo positivo ‘é outro que’, que é a explicação da relação de participação na forma do outro. Nesse sentido, a participação no outro revela-se como uma condição decisiva das formulações do discurso comum.”¹⁷⁹

Pode-se observar que desse modo Platão vence uma primeira dificuldade já apontada no *Parmênides* pelos paradoxos de Zenão. O desejo de Sócrates se concretiza a partir de então, pois foi provada, no plano das Formas, a possibilidade da multiplicidade da unidade e vice-versa. Através da comunhão parcial dos gêneros vimos que o *ser* é tanto *movimento* quanto *repouso*, mas sem se confundir com eles; ou que *movimento* é idêntico e não é idêntico ou ainda que é diferente e não é diferente. De igual modo, as dificuldades linguísticas defendidas pelos aprendizes tardios e pelos jovens (251a-c) - de somente poder dizer do homem que é homem e do bom que é bom, mas nunca que “o homem é bom” - foram superadas. Em suma, uma vez que se mostra possível no plano ontológico, através da comunhão das Formas, o *um* ser múltiplo e vice-versa, também se torna possível no plano discursivo

¹⁷⁸ Marques, 2006, p. 257.

¹⁷⁹ Marques, 2006, p. 259.

dizer muitas coisas de uma determinada coisa, possibilitando, por sua vez, a predicação ou o discurso informativo, visto o discurso decorrer da comunhão dos gêneros.¹⁸⁰

Há, entretanto, um caso enigmático do trabalho/ação da *diferença* expresso no enunciado “*movimento* é diferente do *diferente* (outro do outro)” (Tipo II - b), pois implica a contraposição direta entre duas Formas, sendo uma delas a *diferença*. Vimos que da comunhão do *movimento* com todas as outras Formas, é a participação na Forma *diferença* o que garante a alteridade de *movimento* com relação às demais Formas, numa implicação que põe em questão sempre três Formas, sendo o trabalho da *diferença* manifestado por aquilo que Rosen chama de sentido incompleto (deferente de?). No entanto, na comunhão aqui expressa parece que o trabalho da *diferença* não é mais esse. Não se pode dizer, sob a consideração de uma possível relação entre três Formas, que a Forma *movimento* participa da Forma *diferença* em relação à própria Forma *diferença*, pois isso levaria a uma regressão *ad infinitum*.¹⁸¹

Essa questão foi levantada por Rosen nos seguintes termos: “Ser ‘diferente’ da forma *F* é combinar com *diferença* em relação a *F*. Mas se *F* é *diferença* ‘em si mesma’ [...], como pode uma forma distinta, digamos *G*, combinar com *diferença* exceto em relação a uma terceira forma *H*, distinta de *F* e *G*?”¹⁸² Na análise de Rosen essa passagem é enigmática, sobretudo porque ele interpreta a Forma *diferença* a partir de uma relação de dois lugares (two-place relation), de maneira que seria questionável, segundo esse intérprete, permitir uma das variáveis ser substituída pela *diferença* ela mesma, pois, afirma, “uma relação não pode ser um de seus referentes.”¹⁸³

Marques também suscitou esse mesmo questionamento. No entanto, e diferentemente de Rosen, afirma que “[...] não há impossibilidade nem duplicação do outro. A relação com o outro é simultânea à participação no outro. Que o movimento participe do outro é possível através da própria alteridade que ele obtém dessa

¹⁸⁰ Observamos, entretanto, que autores como Rosen (1983) são enfáticos em negar o estabelecimento de simetria entre o nível inteligível e o nível da linguagem. Segundo esse autor, poder-se-ia estabelecer uma relação entre esta passagem denotativa de dificuldades no plano da linguagem e a envolta no *ser*: tal qual se fala de homem – que ele é bom e muitas outras coisas mais – também se fala do *ser* – que ele é tanto *movimento*, quanto *repouso*, e muitas coisas mais. Mas, destaca Rosen, a analogia é falha, pois se nesse plano o *ser* fosse questão de predicado, como são as afirmações acerca do homem, não seria uma Forma pura.

¹⁸¹ Na primeira parte do *Parmênides* foi mostrado por meio do “argumento do terceiro homem” que análises dessa natureza não são consistentes.

¹⁸² Rosen, 1983, p. 279 (tradução nossa).

¹⁸³ Rosen, 1983, p. 279 (tradução nossa).

participação.”¹⁸⁴ Para Marques não se pode pensar o plano inteligível (das Formas) em termos temporais ou espaciais, ainda que a natureza do discurso humano nos induza a isso.

Uma leitura possível que propomos para essa questão passa pela consideração das Formas tanto intensionalmente (enquanto natureza única), quanto extensionalmente (a partir de sua teia de relações). Nesse sentido, talvez aqui Platão esteja colocando em destaque a intensão das Formas *movimento* e *diferença* a fim de distingui-las. Portanto, *movimento* é diferente da *diferença* (outro do outro) por ser uma natureza singular, e não por participar da *diferença* em relação à *diferença*. Quanto aos demais gêneros Platão afirma que “[...] cada um é outro em relação aos outros, não por causa de sua natureza, mas por participar da forma do outro.”¹⁸⁵ Assim, podemos dizer que *movimento* participa da *diferença* em relação aos outros gêneros. Contudo, quanto à relação entre *movimento* e *diferença* ela mesma, na qual não se inclui uma terceira Forma, não há razões para supor que *movimento* participa da *diferença* em relação à própria *diferença*, mas sim que *movimento* é diferente da *diferença* (outro do outro) por natureza, de modo a se tratar de duas entidades distintas (distintas intensionalmente) no plano da realidade. Essa consideração nos parece importante, sobretudo em razão do que se diz na página 258b, na qual se suscita a possibilidade do *não ser* a partir da contraposição entre as Formas *diferença* e *ser*, sem a intermediação de uma terceira Forma. Mas isso será objeto do tópico seguinte.

4.6. *Diferença (tò héteron) e não ser (mè ón)*

Há certo consenso entre os intérpretes de que Platão mostrou como o *não ser* de certo modo é a partir da Forma *diferença*, de maneira que se tornou “lugar comum” afirmar que o *não ser*, a partir da ação da *diferença*, é diferente (outro) do *ser*, não implicando, em razão disso, mais o contrário do *ser* como queriam os sofistas, mas apenas outro. Essa hipótese é corroborada pela letra do texto, onde se diz que “Sempre que dizemos não ser, não dizemos algo contrário ao ser, mas apenas outro.”¹⁸⁶ Entretanto, procurar compreender como Platão empreendeu esse avanço

¹⁸⁴ Marques, 2006, p. 255.

¹⁸⁵ Platão, *Sofista*, 255e5-7.

¹⁸⁶ Platão, *Sofista*, 257b3-4.

ontológico no *Sofista* talvez não seja tão “lugar comum” assim, dado a existência de divergências interpretativas em torno dessa questão.

Desta feita, nosso ponto de partida será a Forma *diferença*, mas de uma perspectiva que conduza a investigação para a compreensão mínima de sua natureza, especialmente para que se possa chegar ao entendimento de como o *não ser* surge da relação entre *diferença* e *ser*. O objetivo principal a ser alcançado é mostrar que o *não ser* de certo modo é, uma vez que por trás desse objetivo está o problema acerca da falsidade apontado desde o passo 236e-237a, onde se diz: “Pois, como se pode falando dizer ou opinar que coisas falsas na realidade são e, tendo-as pronunciado, não se enlear em contradição? [...] Essa declaração teve a ousadia de supor que o que não é é, pois de outra maneira a falsidade não viria a ser.”¹⁸⁷ É justamente essa referencialidade do discurso falso no *não ser* - dizer o falso é, de certo modo, dizer aquilo que *não é* - o problema central, talvez até mesmo do diálogo como um todo. Por isso será preciso mostrar que o *não ser* de algum modo é, para que seja possível pensar e dizer o falso.

Torna-se oportuno, para tanto, o resgate da discussão iniciada na seção anterior sobre se a Forma *diferença* opera somente onde há outras duas Formas, ou se é capaz de entrar em comunhão direta com outra Forma. Ao considerar a primeira hipótese, tem-se o *não ser* como fruto dessa relação entre *diferença* e outras duas Formas; mas se se considera a segunda hipótese, tem-se uma distinção ou gradação de “não ser”, de modo que “O *não ser*” seja resultado da contraposição direta da Forma *diferença* com a Forma *ser*. O desafio agora é saber se a ação da *diferença* engendra o *não ser* somente a partir de sua relação com outras duas Formas, portanto um *não ser* no sentido de alteridade universal, ou se *diferença* determina o *não ser* constitutivamente a partir da relação direta com a Forma *ser*.

Vimos que Rosen, por exemplo, afirma categoricamente que a *diferença* carece de no mínimo duas ‘coisas’ a fim de se mostrar. Assim, é preciso saber se a Forma *diferença* atua apenas quando presentes outras duas Formas,¹⁸⁸ ou se ela também se faz presente na relação com uma Forma apenas. Expondo o problema de maneira mais simples e usando a própria classificação empregada por Rosen, observa-se mais

¹⁸⁷ Platão, *Sofista*, 236e6-237a7.

¹⁸⁸ Quando afirmamos, por exemplo, que *movimento* não é *repouso*, estamos dizendo que *movimento* participa da *diferença* em relação ao *repouso*, o que requer, além da *diferença*, as Formas *movimento* e *repouso*.

facilmente que algumas combinações entre as Formas podem ser consideradas completas. Por exemplo, em 256a1 se diz que o *movimento* é (participa do ser e, portanto, existe); em 256a8-9 se diz que o *movimento* é o mesmo (participa da *identidade* com relação a ele mesmo). Com *diferença* isso seria possível? Combinações tais como “*movimento* é diferente” requerem, argumenta Rosen, sempre uma segunda Forma: é *diferente* de outra Forma. Assim, relações envolvendo a Forma *diferença* são, segundo Rosen, sempre incompletas, razão pela qual diz ser a *diferença* uma relação de dois lugares.

Essa questão, com todas as dificuldades que a envolve, é retomada por Platão no momento em que o Estrangeiro de Eleia apresenta o problema da natureza fragmentada da *diferença*, em especial porque envolverá a relação entre *diferença* e *ser*, a partir do que captaremos o ser do *não ser*, ou, dito de outro modo, como o *não ser* de certo modo também é. E aqui se diz que “[...] a natureza do outro aparece recortada, conforme o saber”¹⁸⁹, pois do conhecimento (saber) pode-se dizer que, embora seja um, apresenta-se dividido em partes de acordo com o objeto específico ao qual se dedica, recebendo, inclusive, nominação conforme esse objeto (257d).

Logo em seguida se diz que “[...] embora seja uma, também com as partes da natureza do outro acontece isso.”¹⁹⁰ A partir de então Platão toma como exemplo o belo, o grande e o justo para ilustrar que há uma parte da *diferença* contraposta, por exemplo, ao belo e que se chama “não belo”, mas ressalta que “[...] isso é outro da natureza do belo e não de algum outro.”¹⁹¹ Disso segue a seguinte indagação: “[...] o não belo é algo outro, dentre as coisas que são, que foi separado de um certo gênero, e de novo, por sua vez, contraposto a alguma das coisas que são?”¹⁹² A resposta positiva a tal interrogação permitiu, de igual modo, a extensão do raciocínio ao não justo e ao não grande, bem como a todas as demais coisas: “Também diremos o mesmo das outras coisas, uma vez que a natureza do outro apareceu existindo dentre as coisas que são, e existindo, é de necessidade também postular que as partes dela nada menos existem.”¹⁹³

Com esses exemplos Platão parece preparar o terreno para apresentar a solução de um dos problemas - talvez até mesmo o propósito - central do *Sofista*, em

¹⁸⁹ Platão, *Sofista*, 257c8-9.

¹⁹⁰ Platão, *Sofista*, 257d5-6.

¹⁹¹ Platão, *Sofista*, 257d14.

¹⁹² Platão, *Sofista*, 257e2-5.

¹⁹³ Platão, *Sofista*, 258a9-12.

torno do qual toda a digressão ontológica envolvendo a comunhão dos gêneros se colocou: O *não ser*. Destarte, subsequentemente e em tom filosoficamente¹⁹⁴ conclusivo se diz: “[...] parece que a contraposição da natureza de uma parte do outro à do ser, contrapondo-se um ao outro, em nada é, se é permitido dizer, menos entidade do que o próprio ser, não sinalizando o contrário daquele, mas apenas um outro daquele e nada mais”¹⁹⁵, de sorte que a partir de agora é possível dizer que “[...] o não ser, que estávamos buscando através do sofista, é isso mesmo.”¹⁹⁶

Por fim, linhas seguintes o Estrangeiro de Eleia parece coroar e corroborar os resultados acerca do *não ser*, visto que afirma ser “[...] preciso ousar dizer já que o não ser existe firmemente e que tem sua própria natureza; como o grande era grande e o belo era belo, e, por sua vez, o não grande era não grande e o não belo não belo, assim também o não ser era em si e é não ser, como forma numericamente uma [...]”.¹⁹⁷

Essas páginas do *Sofista* versando acerca da natureza fragmentada da *diferença* e acerca do *não ser* têm dividido os intérpretes. Rosen, por exemplo, defende que o caráter de natureza fragmentada é uma singularidade da Forma *diferença*, não se verificando nas demais Formas. Marques, por outro lado, pontua que a divisão a qual foi submetida a Forma *diferença* também se aplica aos demais gêneros. Para este autor, essa divisão se reporta não ao contexto pré-socrático em que o sentido físico ou cosmológico lhe era peculiar, mas ao contexto das relações entre as Formas, no qual o sentido é o da realidade inteligível, de modo que, assevera Marques, “uma realidade inteligível não se situa no espaço-tempo e, portanto, não se divide segundo as modalidades da contiguidade ou da não-contiguidade, da sucessão e da não-sucessão [...]”.¹⁹⁸ Assim, o argumento de Marques defende que

A teoria das partes do outro é o acabamento desse esforço radical que é o exame desenvolvido no *Sofista*, no sentido de justificar o fato de que uma mesma forma se divida e permaneça uma, que ela seja, assim, uma totalidade coerente de partes, que ela seja outra que as outras formas, permanecendo mesma que si mesma, que ela possa, finalmente, ser e não ser tudo o que ela é e não é, ultrapassando, assim, não apenas as teses eleatas, mas também a perspectiva protagórica. É enquanto causas

¹⁹⁴ O tom da conclusão pode ser considerado filosófico na medida em que não pretende avocar para si a última palavra. Platão denota isso pela postura como apresenta seus resultados, submetendo-os ao contraditório e ao convencimento do contrário (259a-b). Esse modo de usar o discurso é, como veremos no último capítulo, a principal distinção entre filósofo e sofista, ou entre aquele que diz a verdade e aquele que diz falsidade.

¹⁹⁵ Platão, *Sofista*, 258b1-6.

¹⁹⁶ Platão, *Sofista*, 258b9-10.

¹⁹⁷ Platão, *Sofista*, 258c1-5.

¹⁹⁸ Marques, 2006, p. 275.

inteligíveis que o ser e o outro escapam das contradições das coisas particulares.¹⁹⁹

Para Marques, portanto, a *diferença* e a sua divisão em partes, tal qual o conhecimento, explica não apenas a alteridade entre as demais Formas, como também funda a não-participação entre duas Formas. Essa chave de leitura proposta por Marques se contrapõe, segundo o próprio autor, aos intérpretes que enxergam, dentro do *Sofista*, momentos de rupturas na abordagem da Forma *diferença*: a) um no qual, enquanto Forma única, a *diferença* trabalha produzindo alteridade na relação entre outras duas Formas, em que o *não ser* seria a expressão linguística da relação de alteridade universal, e b) outro no qual, enquanto Forma dividida em partes, a *diferença* assume um papel constitutivo do *não ser*.²⁰⁰

Nestes termos, a leitura proposta por Marques é de que a natureza da *diferença* - seja enquanto um gênero dentre os demais, seja enquanto um gênero dividido em partes - deve ser interpretada como sendo uma coisa só, sendo seus diferentes resultados aspectos de uma mesma realidade. Nesse sentido, afirma Marques que “A cada vez que o outro ‘age’, ele pode produzir não-ser nos dois sentidos, seja ‘universalmente’, seja ‘constitutivamente’, em função das formas às quais ele se opõe e de suas naturezas. [...] Não se trata de uma sucessão de dois processos que, na verdade, não podem ser separados no tempo.”²⁰¹

Distintamente de Marques, a interpretação de Cornford tende para uma indeterminação do *não ser*. Assevera esse autor que a Forma *diferença* é singular tanto quanto as outras quatro Formas eleitas como os maiores gêneros. Nesse sentido, o “não belo” não é uma parte da diferença, como se poderia pensar a partir da analogia com o conhecimento, tampouco uma singular Forma, mas um nome coletivo para um conjunto de Formas que são diferentes da Forma do Belo. Assim, um conjunto de Formas - não belo, não grande - podem ser separadas de e contrastadas com uma singular Forma - o Belo, o Grande - de maneira que

¹⁹⁹ Marques, 2006, p. 275.

²⁰⁰ Essa leitura com base em rupturas dentro do diálogo a partir da “ação” da Forma *diferença* - a qual Marques (2006, p. 276/278) atribui principalmente a Lee (1972) – propõe um “papel universal do outro” (251d-257a) e um papel “constitutivo” (257c5-d5), sendo que nesse último caso “o resultado da ação do outro não seria mais simplesmente ter posto em relação de alteridade duas formas que, por outro lado, são o que elas são; mas sim algo cujo ser consiste precisamente em ser outro que uma outra natureza específica, ou ainda, cuja natureza é seu não ser algo outro. O não-ser, desta vez, seria a diferença na medida em que ela é todo o ser desse ser que é a parte do outro, ele seria a alteridade que encontra sua expressão linguística naquilo que chamamos ‘predicação negativa’”.

²⁰¹ Marques, 2006, p. 278.

representam um grupo de Formas que são partes do real e que são descritas negativamente.

Para Cornford, portanto, a Forma *diferença*, assim como a Forma *ser*, encontra-se dispersa por todo o campo da realidade, de maneira que, assim como o ‘não belo’ em relação ao Belo, o *não ser* representa um conjunto de Formas que existem (participam do *ser*), mas que foram separadas e contrastadas com o *ser*. A avaliação de Crivelli (2013) chega a esses mesmos resultados, dado que para ele o *não ser* do qual fala Platão é, na verdade, uma coleção indefinida de muitas Formas (não grande, não justo, etc).

Rosen, de início, sugere uma distinção entre os exemplos empregados pelo Estrangeiro de Eleia e a Forma *diferença*. Por outro lado, muito embora admita que o Estrangeiro tenha postulado a *diferença* como Forma una, esse exegeta defende que a mesma possui um interior fragmentado, embora isso não signifique que *diferença* seja constituída estruturalmente de outras Formas. Rosen acrescenta, ainda, que é justamente essa natureza peculiar o que distingue a *diferença* das demais Formas, razão essa que o leva a atribuir um caráter sempre incompleto para a ação da Forma *diferença*, pois sempre requer outras duas Formas para se mostrar.

A partir dessa análise Rosen chega ao desfecho de que o *não ser* que surge da natureza fragmentada da *diferença* não é uma Forma genuína. Assim, argumenta que “Enquanto o não-ser é de fato explicado pelo trabalho da forma *diferença*, não é bem o mesmo que dizer que o não-ser ‘é’ a forma *diferença*.”²⁰² Essa interpretação de Rosen decorre, por certo, das objeções desse autor quanto às relações entre as Formas em que a Forma *diferença* opera. Ou seja, na medida em que não admite que *diferença* possa entrar em comunhão direta com outra Forma, atuando somente onde houver outras duas Formas, também não poderá admitir que o *não ser* não seja algo mais que alteridade ou indeterminação.

Conforme antes se pontuou, essa questão envolvendo *diferença* e *não ser* não é algo em torno da qual se obtém fácil consenso entre os intérpretes, haja vista as visões plurais acerca da mesma. De acordo com Marques, o cerne do problema reside em seccionar ou não o diálogo no trecho em que Platão dialoga em busca do *não ser* a partir da *diferença*.

²⁰² Rosen, 1983, p. 289 (tradução nossa).

Mas a despeito das inúmeras e diversas interpretações sobre o tema, o fato é que Platão mostrou o *não ser* como decorrente da “[...] contraposição da natureza de uma parte do outro à do ser”²⁰³, de modo a se poder afirmar que o *não ser* de certo modo é e, em razão disso, tem sua própria natureza: “[...] como o grande era grande e o belo era belo, e, por sua vez, o não grande era não grande e o não belo não belo, assim também o não ser era em si e é não ser, como forma numericamente uma dentre as coisas que são[...]”²⁰⁴. E é precisamente nesse ponto que se faz necessário retomar a questão sob a perspectiva da possibilidade de a Forma *diferença* entrar em comunhão direta com outra Forma, assumindo, contrário a Rosen, um sentido completo para *diferença*, o que resulta numa determinação do *não ser*.

Nesse sentido, assim como em 256c5-7 foi dito do *movimento* que ele era diferente da *diferença* (outro do outro), possibilitando enxergar que nesse caso Platão falava da contraposição direta entre essas duas formas, também se pode assumir que as Formas *diferença* e *ser* possam ser contrapostas diretamente. Caberiam aqui os mesmos argumentos antes empregados, quais sejam os de considerar as Formas tanto intensionalmente (enquanto natureza única), quanto extensionalmente, de modo que ao falar da contraposição de parte da natureza da *diferença* ao *ser*, Platão talvez esteja colocando em destaque a intensão desses dois gêneros a fim de distingui-los e, por meio dessa distinção, mostrar a natureza do *não ser*. Essa nos parece ser a interpretação de Marques, para quem “[...] o outro é outro que o ser, não por participação em si mesmo (diferentemente dos outros seres, que são outros por participação no outro), mas por natureza.”²⁰⁵

Assim, além das combinações dos Tipos I e II envolvendo a *diferença* na seção anterior, teríamos as comunhões do Tipo III:

Tipo III:

- a. *diferença* é (participa do *ser*, portanto existe);
- b. *diferença* é diferente de *ser*;

Dessas relações envolvendo a *diferença*, portanto, pode-se necessariamente dizer que *diferença* é (existe), pois participa do *ser*, como também não é, razão pela qual não se confunde com a Forma *ser*, nem com qualquer outra Forma. Entretanto, pode-se necessariamente admitir, também, que é a contraposição direta de *diferença*

²⁰³ Platão, *Sofista*, 258b1-2.

²⁰⁴ Platão, *Sofista*, 258c1-5.

²⁰⁵ Marques, 2006, p. 284.

com *ser* o que distingue essas duas Formas. Em função dessa distinção pode-se dizer que *diferença* não é *ser*, implicando o legítimo *não ser*. Isso é o que se depreende das linhas seguintes, nas quais, após ter mostrado que o *não ser* de algum modo é, o Estrangeiro de Eleia afirma que:

[...] os gêneros se misturam entre si, e o *ser* e o outro atravessam entre si todos os gêneros, incluindo-se um ao outro: de um lado o outro existe, depois de ter participado do *ser*, e, por causa dessa participação, não é exatamente aquilo em que teve participação, mas outro, e, uma vez que é outro em relação ao *ser*, com toda certeza possível é necessariamente não *ser*! E o *ser*, por sua vez, tendo tomado participação do outro, seria outro em relação aos outros gêneros [...].²⁰⁶

Conforme Marques, trata-se de extrair as consequências a partir da oposição de uma parte da natureza da *diferença* à natureza do *ser*, que é o próprio *não ser*. “O que é outro que o *ser* pode também *ser*, logo o não-*ser* é. Ele tem uma natureza, ele é uma forma como as outras, ele é um *ser* tanto quanto os outros.”²⁰⁷

Segundo O’Brien (2013),²⁰⁸ a negação do Estrangeiro de Platão decorre da comunhão com a Forma *diferença*, sendo esta negação especificada de acordo com o que se nega (por exemplo não idêntico, não repouso, etc), de modo que a negação decorrente da oposição de uma parte da *diferença* ao *ser* é, assim, o *não ser*. Nesse sentido, a interpretação de O’Brien, assim como a de Marques, é de que o *não ser* do qual fala Platão é a parte da natureza da *diferença* tanto oposta à natureza do *ser* (258a11-b3), quanto ao *ser* de cada coisa (258d7-e3).

O que O’Brien quer dizer com “oposto ao *ser* de cada coisa” é que a parte da *diferença* contraposta ao belo, por exemplo, é o não belo; mas isso não quer dizer que essa parte da *diferença* participa do belo. Por outro lado, a parte da *diferença* contraposta ao *ser* é o *não ser* e participa do *ser*, de modo que, afirma O’Brien, “Por isso a *diferença*, a radical *diferença*, entre ‘*não-ser*’ e ‘*não-belo*’. ‘*Não-belo*’, desde que ele não participa na beleza, pode incluir o contrário da ‘*beleza*’ (que é o feio). ‘*Não-ser*’, desde que ele participa do *ser*, não pode incluir o contrário ao ‘*ser*’.”²⁰⁹ Desse modo, tem-se que a *diferença*, enquanto Forma única e una, engendra o *não ser* tanto no sentido de alteridade universal, o que possibilita o discurso predicativo ou informativo, quanto o *não ser* no sentido constitutivo, o que possibilita o discurso falso.

²⁰⁶ Platão, *Sofista*, 259a5-259b2.

²⁰⁷ Marques, 2006, p. 280.

²⁰⁸ O’Brien, Denis. Does Plato refute Parmenides? In In: BOSSI, Beatriz; ROBINSON, Thomas M. (Eds.). *Plato’s Sophist Revisited* (Trends in Classic, Volume 19). De Gruyter: 2013.

²⁰⁹ O’Brien, 2013, p. 137.

À guisa de resumo, pode-se dizer que Platão completa seu exame da realidade das coisas por elas mesmas ao mostrar que os maiores gêneros entram em comunhão recíproca, a partir do que foi possível mostrar, por meio da ação da Forma *diferença*, que o *não ser* de certo modo é, assim como o *ser* de certo modo não é. Isso foi precisamente o que se vislumbrou ser a especificidade do avanço empreendido por Platão no nível da realidade inteligível da comunhão das Formas. Conforme Marques, “[...] a realidade das formas é a medida inabalável do que é e do que não é, enquanto verdade e falsidade. [...] Não só ‘o que é’, mas também ‘o que não é’ agora recebe ancoragem inteligível.”²¹⁰ Nesse passo, pensar os constituintes do inteligível por eles mesmos e constituir o discurso - suas expressões linguísticas - a partir desse plano implica afastar o relativismo protagórico do “homem medida”, dando um referencial para o discurso que esteja fora do discurso.

Mais que isso, com a comunhão das Formas Platão mostrou não apenas que o discurso predicativo é possível, mas que a partir de agora não goza mais do privilégio quase divino de somente dizer a verdade, como queriam os sofistas, estando sujeito, em razão do ser do *não ser*, à falsidade. Em Platão, portanto, o discurso se humaniza, tornando-se sujeito à fragilidade peculiar a tudo que é humano. Essa “humanização” do discurso só foi possível porque agora ele encontrou um referencial que lhe é externo, qual seja, a realidade inteligível das Formas.

Após esse feito, e em caráter conclusivo, o Estrangeiro de Eleia diz que “[...] desligar cada coisa de todas é a mais perfeita obliteração de todo o discurso; pois, é através do entrelaçamento das formas entre si que o enunciado se gera em nós.”²¹¹ Assim, uma vez que as condições de possibilidade do discurso e da falsidade foram estabelecidas no nível ontológico, através da comunhão das Formas, no capítulo seguinte iremos percorrer as páginas 260a-264b do *Sofista*, buscando compreender como Platão examina o discurso a partir da relação de sua estrutura interna com a realidade inteligível das Formas e, com isso, verificar em que sentido o discurso poderá ser qualificado como verdadeiro ou falso.

²¹⁰ Marques, 2009, p. 267.

²¹¹ Platão, *Sofista*, 259e5-8.

CAPÍTULO II

O LOGOS VERDADEIRO E FALSO (259E - 264B)

Esse capítulo dedica-se ao exame da verdade e falsidade do discurso no *Sofista* considerando-se as páginas 259e-264b. Para tanto pretendemos fazer uma reflexão sobre os seguintes pontos:

1. a relação entre o plano do discurso e o plano ontológico, considerando tanto a relação entre a comunhão dos gêneros e o *logos*, quanto a relação entre *logos* e *não ser*;
2. a estrutura sintática do *logos* como um arranjo de verbos (*rhemata*) e nomes (*onomata*), procurando entender a relação dessa estrutura sintática com a verdade e a falsidade do *logos*;
3. os exemplos de *logos* verdadeiro e falso - “Teeteto senta” e “Teeteto voa” - apresentados por Platão no *Sofista*, a partir do que pretendemos verificar o alcance explicativo desses exemplos para a resolução do problema da verdade e da falsidade do discurso.
4. *Logos, dianóia, doxa e phantasia*: a relação entre esses estados cognitivos e como essa relação nos permite entender e dimensionar o real problema da verdade e da falsidade do discurso no *Sofista*.

1. Dos *mégista géne* ao *logos*

No capítulo anterior observamos que há, no *Sofista*, uma teia de relações recíprocas de participação e não participação entre os maiores gêneros (*mégista géne*). Por meio do entrelaçamento (*symploké*) das Formas foi possível mostrar que o um pode ser múltiplo e vice-versa, bem como foi possível mostrar - a partir da contraposição entre os gêneros *diferença* e *ser* - que o *não ser* de certo modo é, assim como o *ser* de certo modo não é.

Observamos, também, que essa “arquitetura” do nível inteligível foi fundamental para Platão por duas razões: a) para a superação das aporias levantadas por aqueles que empreendiam separar tudo de tudo - os jovens e os tardios no aprendizado (251b-c) - a partir do que ficou garantida a possibilidade do discurso proposicional (chamar a mesma coisa com muitos nomes) e, principalmente, b) para

a superação do problema do *não ser* concebido como contrário do *ser* - como o nada absoluto -, uma vez que, como já havia sido destacado anteriormente no *Sofista* (236e-240d), o problema do discurso imagem e da falsidade está em dizer que as coisas que não são são, o que implica poder (ou não) afirmar que o *não ser* de algum modo é.

Um dos pontos que de algum modo destaca esse movimento dentro do diálogo, corroborando essa chave de leitura, é o fato de que imediatamente após sintetizar os resultados alcançados por meio da comunhão das Formas (259a-b), o Estrangeiro de Eleia reforça as razões pelas quais a pesquisa no nível inteligível foi empreendida, apontando, mais uma vez, para os problemas existentes no plano discursivo: “[...] se alguém desconfia dessas contradições,²¹² é dever dele examinar e dizer algo melhor do que o agora dissemos. Ou então, se, como quem descobriu algo difícil se diverte a puxar os discursos ora para umas coisas, ora para outras, o nosso argumento de agora diz que faz um enorme esforço em coisas sem interesse [...].”²¹³ Logo em seguida o Estrangeiro de Eleia complementa seu argumento, dizendo que “[...] declarar de qualquer maneira que o mesmo é o outro e o grande é pequeno, e o semelhante é dessemelhante, [...], alardeando sempre coisas tão contrárias nos seus discursos, essa não é uma refutação autêntica, mas algum recém-nascido pensamento que tenta entrar em contato com as coisas que são.”²¹⁴

Ambas as passagens citadas chamam nossa atenção para o fato de que o discurso está sempre em jogo no *Sofista*. Aliás, recobremos que essa centralidade do discurso foi circunscrita desde o início do diálogo, onde o Estrangeiro de Eleia propõe a Teeteto caçarem o sofista por meio da produção de um enunciado (*logos*) apropriado e não apenas com um nome (*onoma*) (218c) que em comum ambos tenham dele. O *logos* e não mais o *onoma*, como se esboçou no *Crátilo*,²¹⁵ converte-se em unidade mínima de significação capaz de mostrar a *ousia* de cada coisa, tornando-se, com isso, a morada exclusiva da verdade e da falsidade: sofista, filósofo e político não

²¹² As “contradições” aqui referidas são apenas aparentes, pois se reportam ao entrelaçamento das Formas em que se mostrou que o *ser* é tanto *movimento* quanto *repouso*, mas não se confunde com nenhum dos dois; ou que o *movimento* é e *não é*, bem como que é o mesmo e não é o mesmo, assim como é o outro e não é outro. Esses arranjos não são contradições efetivas, porque são explicados pelas regras de participação e não participação entre as Formas.

²¹³ Platão, *Sofista*, 259b11-c4.

²¹⁴ Platão, *Sofista*, 259d3-9.

²¹⁵ Salienta-se que autores como Casertano defendem já haver no *Crátilo* (385 b) uma mudança de perspectiva, dado que o problema se desloca do nome para o discurso ainda nesse diálogo, em que a correção por natureza ou convenção sede lugar ao exame do nome no seu espaço natural, que é o interior do discurso.

podem ser distinguidos satisfatoriamente apenas pelo nome, mas sim por um enunciado (*logos*) que seja próprio de cada um deles.

A questão acerca do *logos* no *Sofista* gira em torno de duas posições opostas: de um lado, o filosófico entendimento do discurso apresentado por Platão e, de outro, o fraco entendimento do discurso defendido pelos sofistas. A armadilha sofística consistia justamente em se valer de um *logos* independentemente de qualquer referencial que lhe seja externo, um *logos* que bastava a si mesmo, cujo horizonte situa-se nele mesmo, em função do que portava a pretensão de dizer somente a verdade. O entrelaçamento das Formas fornece a Platão um filosófico entendimento do discurso, pois as contradições e os joguetes existentes no nível da linguagem comum são solucionados pela teoria da participação e não participação das Formas, possibilitando não apenas o discurso predicativo, mas também a verdade e a falsidade que são próprias do discurso.

Esse modo de compreender a relação entre *logos* e realidade é precisamente a arte do dialético ou do filósofo. Distintamente do filósofo, aqueles que são alheios às musas e não filosóficos usam o discurso de qualquer maneira - como instrumento de joguete - sem entender aquilo que o ultrapassa e o fundamenta (259e1-3), ou seja, sem compreender como as coisas realmente são ou não são e sem compreender como os nossos discursos são produzidos a partir de e tendo em vista a realidade inteligível.

Platão pontua de maneira mais assertiva essa estreita conexão entre *logos* e realidade no trecho onde afirma que é a comunhão das Formas que faz surgir o discurso em nós: “É que desligar cada coisa de todas é a mais perfeita obliteração de todo o discurso; pois, é através do entrelaçamento das formas entre si que o enunciado se gera em nós.”²¹⁶ No nível da realidade inteligível as Formas se mostram numa teia de relações recíprocas, em que por natureza umas participam entre si, outras não e algumas se misturam com todas. O discurso que surge dessa realidade, como veremos, se norteia pelos mesmos princípios, consistindo-se de um arranjo ou entrelaçamento de signos vocálicos capazes de, conjuntamente, refletir como as coisas que são, são ou não são.

Sobre esse aspecto valem as observações de Marques, para quem “A análise das condições ‘ontológicas’ do discurso foi feita em termos da possibilidade dos

²¹⁶ Platão, *Sofista*, 259e5-8.

gêneros superiores estabelecerem um entrelaçamento (*symploké*) entre si.”²¹⁷ Contra aqueles que questionam a necessidade das Formas para se justificar o discurso e a falsidade, assevera Marques que “não apenas deve-se fazer intervir as formas, mas este é o modo propriamente platônico, seu modo original de formular e de resolver o problema do discurso e da significação, no qual se situa o problema mais específico do discurso falso.”²¹⁸

Cornford também observa que dizer do discurso que ele surge da comunhão dos gêneros não significa apenas que eles atuam como doadores de sentido para o discurso. Segundo Cornford, o discurso não busca seu significado somente nas Formas, pois podem ser sobre coisas individuais, mas cada enunciado deverá conter pelo menos uma Forma.²¹⁹ Nessa mesma trilha interpretativa segue Noriega-Olmos (2012),²²⁰ segundo quem a regra de comunhão das Formas se reveste em condição ontológica geral para toda a realidade, sejam elas inteligíveis ou coisas particulares. Para este intérprete a regra de comunhão dos gêneros determina o discurso, uma vez que o discurso está dentre as coisas que são, de modo que: “A relação entre a comunhão das Formas e o discurso é assimétrica e sua direção é das Formas para o discurso.”²²¹

Por esse fio argumentativo reiteramos que para além de uma ontologia adstrita em mostrar a possibilidade da comunhão entre os gêneros, bem como em mostrar que o *não ser* de algum modo é, o que Platão buscou foi a possibilidade do discurso e a possibilidade do discurso falso. Conforme Marques, o propósito do *Sofista* está centrado na possibilidade de se mostrar o discurso e, especificamente, o discurso falso, o que significa inicialmente poder dizer que o *não ser* de algum modo é. Por isso a intervenção da comunhão das Formas, pois é no plano inteligível - via relações de participação e não participação - que Platão mostra como o *não ser* de certo modo é.

²¹⁷ Marques, 2006, p. 349.

²¹⁸ Marques, 2006, p. 307.

²¹⁹ Essa interpretação de Cornford é criticada por Simon Noriega-Olmos (2012). Para este autor a alegação de Cornford de que todo enunciado deverá conter pelo menos uma Forma se contradiz com a assunção pelo próprio Cornford de que um enunciado qualquer, quando o for, origina-se do entrelaçamento das Formas, pois isso envolveria duas ou mais Formas e não apenas uma. Distintamente do que afirma Cornford, para Noriega-Olmos a combinação das Formas é condição para o discurso, mas isso não implica determinar a estrutura e o conteúdo de um determinado discurso, de modo que os termos de um enunciado podem ou não ter uma contrapartida *eidética*.

²²⁰ NORIEGA-OLMOS, Simon. Plato's Sophist 259E4-6. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 6, n. 2, p. 1-35, 2012.

²²¹ Noriega-Olmos, 2012, p. 28.

Captar essas conexões existentes em torno do tema central dentro do *Sofista*, que é o discurso, nos parece fundamental para se entender o percurso argumentativo adotado por Platão ao longo do diálogo. A importância da compreensão prévia do papel desempenhado pela comunhão das Formas reside em que só após esse passo podemos assimilar o sentido da seção na qual Platão analisa o discurso e o discurso falso. Dito de outro modo, Platão apresenta a sua análise do discurso e de seus operadores qualitativos (verdade e falsidade) somente após ter mostrado a fundamentação ontológica do discurso. Na esteira de Notomi, pode-se afirmar que com o desenvolvimento da seção da comunhão das Formas (251d-259e) ficou assegurada a possibilidade do discurso, de modo que na presente seção (259e-264b) a empresa de Platão será investigar o que o discurso é.

O ponto de partida é o passo 260a no qual o Estrangeiro de Eleia propõe ao jovem Teeteto alcançarem um maior entendimento acerca do que seja o discurso:

Avancemos com vista a estabelecer para nós o enunciado como um dentre os gêneros. Pois, privados dele, ficaríamos privados da filosofia, que é o mais importante, e ainda mais, é preciso que cheguemos agora a um acordo em relação ao que é o enunciado; e que não seríamos capazes de dizer coisa nenhuma se decidíssemos que não é absolutamente nada; e que seríamos privados dele se concordássemos que não há em nada mistura nenhuma em relação a nada.²²²

Os argumentos contidos nessa passagem de certo modo delimitam e ao mesmo tempo conectam, dentro do *Sofista*, a seção onde se discutiu a comunhão entre os maiores gêneros e a seção em que o discurso será analisado. Aqui Platão opera, ainda que de modo não muito claro, uma espécie de transição do nível inteligível para o nível do discurso, mas sem perder de vista que não se trata de concebê-los como dois mundos distintos e apartados, e sim como dois aspectos de um mesmo conjunto: o ontológico e o lógico-discursivo.

Como destaque do quanto essa transição não é muito clara, basta observarmos que, à primeira vista, a parte inicial desse trecho poderia nos levar a assumir o *logos* como um sexto gênero, *a fortiori* porque isso simplificaria a derivação do falso a partir da comunhão entre o *logos*, enquanto um dos sumos gêneros, e a *diferença*, o que possibilitaria de algum modo o não ser do *logos*. No entanto, essa não parece ser a melhor interpretação, quanto mais porque ao tratar dos maiores gêneros Platão não levantou em nenhum momento a possibilidade do *logos* como uma Forma pura.

²²² Platão, *Sofista*, 260a6-b3.

Rosen, por exemplo, diz que tomar o *logos* como um dos gêneros seria óbvio num primeiro momento, uma vez que “Tal alegação pareceria fazer sentido na visão da intenção do Estrangeiro em estender o trabalho de *diferença* ao discurso.”²²³ Observa Rosen que “Aqueles que tomam o *logos* como uma forma pura podem desejar argumentar que é necessário fazê-lo a fim de derivar a explicação da falsidade da explicação do não-ser como o trabalho de *diferença*.”²²⁴ Entretanto, objeta o próprio Rosen, “Uma afirmação não pode ser falsificada por uma combinação direta com *diferença*. Não são palavras (ou nomes), mas formas que combinam com formas.”²²⁵ Assim, conclui Rosen que “[...] a plausibilidade da consideração do Estrangeiro sobre a falsidade, se tem alguma, não depende de nós falarmos do *logos* como uma forma, capaz de combinação direta com *diferença*.”²²⁶

Marques também não admite o *logos* como um sexto gênero, de modo que para ele se o discurso surge da comunhão dos gêneros e se esse mesmo discurso é tido como um dentre os seres, é porque isso implica atribuí-lo, ainda que não do mesmo modo, os princípios que regem as ligações entre as Formas. Acrescenta Marques que “Não há um paralelismo fixo, rígido de dois mundos que se refletem mecanicamente, univocamente. A passagem entre um plano e outro é processo dialético.”²²⁷ Isso porque, argumenta Marques, “As relações entre as formas, que fundam as relações entre os nomes e verbos, não são redutíveis aos elementos mesmos do discurso (pela simples razão de que elas são seus princípios) e, portanto, não ‘funcionam’ da mesma maneira.”²²⁸ A relação entre a comunhão das Formas e o discurso, observa o intérprete, opera no sentido das Formas para o discurso, com a ressalva de que mudamos de registro ao transitarmos de um nível a outro (do ontológico ao lógico-linguístico ou vice-versa).

Há, portanto, uma tênue relação entre discurso e realidade: não se trata de dois planos distintos e apartados, nem de se considerar o *logos* como uma Forma pura, mas sim de duas perspectivas ou dois lados de uma mesma moeda (o ontológico e o lógico-linguístico). A fala restante do Estrangeiro de Eleia nessa passagem (260a6-b3) demonstra a intenção de Platão em circunscrever essa estreita e complexa

²²³ Rosen, 1983, p. 294 (tradução nossa).

²²⁴ Rosen, 1983, p. 295 (tradução nossa).

²²⁵ Rosen, 1983, p. 295 (tradução nossa).

²²⁶ Rosen, 1983, p. 296 (tradução nossa).

²²⁷ Marques, 2006, p. 308-309.

²²⁸ Marques, 2006, p. 308 (grifos do autor).

relação entre discurso e realidade. O argumento apresentado é de que será preciso saber o que o discurso é. Se ele não for nada, seremos acometidos por uma espécie de afasia. Por outro lado, ainda que o *logos* seja algo, se não houver mistura entre as Formas seremos privados dele e, por consequência, da filosofia.²²⁹ Por isso a necessidade de se buscar entendimento acerca do que o discurso é.

Nesse sentido, e mais uma vez, a pesquisa sobre o discurso e o discurso falso no *Sofista* não pode perder de vista o fato de que em Platão o horizonte primeiro é o ontológico, ou seja, a realidade em si mesma. Entender o que o *logos* é, bem como mostrar que ele pode ser ou verdadeiro ou falso, implica considerar uma realidade que se nos apresenta como uma teia entrelaçada constituída pelas relações da participação e não participação entre os entes. A comunhão das Formas é condição de possibilidade do discurso e do discurso falso, de modo que o discurso enquanto arranjo de verbos e nomes somente será compreendido tendo-se em vista esse horizonte, a partir do que será possível o discurso falso. Assim, é a partir dessa perspectiva que seguiremos Platão na busca por um entendimento acerca do que o discurso é.

2. *Logos e não ser*

O início da pesquisa acerca do discurso é marcado por uma hesitação de Teeteto: “[...] não compreendi porque se deve chegar a um acordo sobre o enunciado.”²³⁰ Apesar de aparentemente inocente, essa hesitação remete a discussão para a abordagem de dois pontos não apenas importante, mas problemático dentro do diálogo. O primeiro, e talvez o principal, é o que diz respeito à relação entre o falso e o *não ser*. O segundo ponto, introduzido no diálogo pela primeira vez, nos reporta que a falsidade não diz respeito apenas ao discurso e à opinião, mas a um conjunto de estados cognitivos congêneres à modalidade discurso, quais sejam: enunciado (*logos*), pensamento (*dianoia*), opinião (*doxa*) e imaginação (*phantasia*).

²²⁹ Essa posição se assemelha àquela defendida por Platão no *Parmênides* (135b-c), onde foi dito ser preciso admitir que há Formas, pois do contrário não se teria para onde voltar o pensamento, o que arruinaria o poder de dialogar e, por conseguinte, a filosofia. A diferença aqui no *Sofista* reside no fato de que o discurso é concebido não a partir de Formas isoladas, mas a partir de uma teia de entrelaçamento entre as Formas.

²³⁰ Platão, *Sofista*, 260b4-5.

Diante da hesitação de Teeteto, o Estrangeiro de Eleia apresenta as razões para se investigar o que é o discurso, qual seja: saber se o *não ser* se mistura à opinião (*doxa*) e ao discurso (*logos*), pois somente assim poderemos dizer se são afetados pela falsidade:

O não ser se nos manifestou sendo um certo género dentre os outros, disseminado por todas as coisas que são.

[...]

Pois bem, depois disso devemos investigar se ele se mistura à opinião e ao discurso. [...] Se não se mistura com elas, é necessário todas as coisas serem verdadeiras; pelo contrário, estando misturado, nasce a opinião e também o enunciado falsos; pois isso de opinar e dizer as coisas que não são é de algum modo a falsidade, gerando-se no pensamento e nos enunciados.²³¹

Essa passagem suscita um problema importante dentro do *Sofista* o qual diz respeito à interação entre *logos* e *não ser*, a partir do que se espera gerar a falsidade. Na seção anterior observou-se que não cabe falar do *logos* como um sexto gênero, de sorte que não se pode presumir dessa fala do Estrangeiro de Eleia que a mistura do *não ser* com o discurso seja uma alusão à comunhão direta do *logos* com o gênero *diferença*, o que explicaria a falsidade.

Conforme Cornford, no mundo das Formas não há espaço para o *não ser* concebido como contrário do *ser* (nada absoluto), nem para verdade e falsidade, uma vez que somente o discurso pode ser verdadeiro ou falso. No nível da realidade as coisas são o que elas são, de modo que somente no nível da linguagem podemos pensar em verdade e falsidade. Rosen também afirma que a “Falsidade não existe no nível de combinação formal pura”²³² e se vale dessa passagem para reafirmar que não se pode enxergar o discurso como um dos gêneros, pois se assim o fosse ele não poderia participar do *não ser* da mesma maneira que opinião e *phantasia*. Sendo assim, se por um lado não cabe falar do discurso como uma Forma pura, por outro precisamos compreender qual o sentido da afirmação de que a falsidade resulta da mistura do discurso (*logos*) e da opinião (*doxa*) com o *não ser*.

Outra possibilidade seria pensar o *não ser* como condição geral para o discurso falso. Conforme vimos, o *não ser* foi concebido como resultado da contraposição entre parte da natureza do gênero *diferença* e o gênero *ser*, em função do que se pôde dizer que de certo modo *é*. Em certo sentido, esse resultado representou o ponto alto no enfrentamento de uma cadeia de dificuldades levantadas ao longo do diálogo até a digressão da comunhão das Formas. Tais dificuldades, afirma Notomi, tiveram como

²³¹ Platão, *Sofista*, 260b13-260c5.

²³² Rosen, 1983, p. 299 (tradução nossa).

ponto de partida a questão da (a) aparência, ou seja, de como é possível aparecer e parecer sem ser, passando pela questão (b) da imagem, (c) da falsidade e (d) do *não ser*.

Toda essa cadeia de dificuldades tinha como último obstáculo a possibilidade de se poder dizer ou opinar que o *não ser* de certo modo é, a partir do que o discurso falso seria possível. Por essa senda poderíamos ser levados a pensar o *não ser* como uma espécie de condição geral para o discurso falso pelo seguinte raciocínio: como o problema do discurso falso era sua referencialidade no *não ser*, e uma vez que o ser do *não ser* se mostrou a partir da ação da Forma *diferença*, poder-se-ia concluir que falar o falso se tornara possível.

Entretanto, Platão parece sugerir ser insuficiente que o discurso falso encontre no nível ontológico um horizonte a fim de que seja possível, de sorte a se fazer necessário que o *não ser* se misture de algum modo à opinião e ao discurso para que estes sejam falsos.

Em três passagens subsequentes dentro do diálogo constata-se esse argumento de que o falso decorre da mistura do *não ser* com o discurso e a opinião: 1) em 260c1-5 o Estrangeiro afirma que a opinião e o enunciado falsos nascem da mistura desses com o *não ser*; 2) em 260e3-8 o Estrangeiro, emulando uma suposta objeção do sofista, reafirma que o falso não viria a ser se não houvesse mistura de enunciado, opinião e *phantasia* com o *não ser*; 3) em 261a10-261b2 é a vez de Teeteto fazer essa observação nos seguintes termos: “Pois agora mesmo, mal superámos essa defesa de que o não ser não é, já outra nos é lançada, sendo preciso demonstrar que o falso existe tanto no enunciado, quanto na opinião [...]”.²³³

Nesse sentido, todo o desenvolvimento acerca da comunhão dos gêneros - por meio do qual se mostrou que o *não ser* de algum modo é - foi condição necessária, mas não suficiente para assegurar a existência da falsidade na opinião (*doxa*) e no discurso (*logos*).

Assim, com esses argumentos as duas primeiras possibilidades para explicar a falsidade na opinião e no discurso ficam, de certo modo, afastadas. Subsiste, portanto, a interrogação sobre a afirmação do Estrangeiro de Eleia de que o que engendra a falsidade é a mistura do discurso e da opinião com o *não ser*. Todo esse

²³³ Platão, *Sofista*, 261a10-261b2.

argumento apresentado por Platão no *Sofista* pode ser sintetizado nos seguintes passos:

- Passo 01: o sofista se refugiava na afirmação de que a falsidade não poderia vir a ser, pois o *não ser* não poderia ser concebido nem dito por alguém, implicando o nada absoluto (contrário ao *ser*), e a falsidade consiste em se poder pensar ou dizer as coisas que não são (260c13-d4);
- Passo 02: na seção da comunhão dos gêneros o *ser* do *não ser* se mostrou, possibilitando dizer que o *não ser* de certo modo é, assim como o *ser* de certo modo não é (260b10-12);
- Passo 03: a aporia inicial do sofista foi, portanto, superada, pois se verificou que o *não ser* de certo modo é, podendo em razão disso ser concebido, dito e pensado. Mas agora é preciso considerar a possibilidade de uma nova dificuldade a ser levantada pelo sofista, cujo teor consiste em argumentar “[...] que umas formas²³⁴ participam do não ser, outras não, e, em consequência, que o enunciado e a opinião não participam [...]”²³⁵;
- Passo 04: será preciso investigar, portanto, se o *não ser* se mistura à opinião e ao enunciado (260b13-14);
- Passo 05: a falsidade que se gera no pensamento e no enunciado consiste em opinar e dizer as coisas que não são, o que implica a mistura do *não ser* com a opinião e com o enunciado (260b16-c4).

A dificuldade que se nos apresenta aqui, portanto, consiste em entender o sentido de se dizer que o falso resulta da mistura do *não ser* com o *logos*. Sendo assim, importa destacar inicialmente um problema de cunho interpretativo em torno dessa questão, pois ainda que aqui nos pareça ser o propósito de Platão postular a falsidade como o resultado da mistura do *não ser* com a opinião e o discurso, as interpretações não são uniformes quanto esse entendimento. Há tanto aquelas que, seguindo o sentido literal do texto, sustentam que a falsidade resulta da mistura do discurso com o *não ser*, quanto aquelas²³⁶ que partem do pressuposto de que todo discurso, verdadeiro e falso, é imagem das coisas que são, não sendo, desse modo, aquilo de que ele é imagem em razão do *não ser*.

²³⁴ Cornford afirma que “formas” nessa passagem é “uma vaga palavra, significando algumas vezes não mais do que ‘entidade’, ‘coisas’; e por não-ser o *Sofista* claramente quer dizer falsidade.” (p. 302; tradução nossa).

²³⁵ Platão, *Sofista*, 260 d6-10.

²³⁶ Cf. Ambuel (2007); Palumbo (2012; 2013); Pinotti (1997).

Tendo em vista a importância e a centralidade desse tema para o encaminhamento de nossa pesquisa rumo ao entendimento e dimensionamento do problema da falsidade no *Sofista*, vale aqui explorarmos com certa acuidade o que dizem cada uma dessas correntes interpretativas. Esses dois modos de interpretar essa relação entre *logos* e *não ser* nos permitem adotar uma perspectiva que nos possibilita compreender o discurso no *Sofista* tanto como imagem, quanto como entrelaçamento.

Começemos pela segunda linha interpretativa, cujos intérpretes defendem que o *não ser* é condição para o discurso enquanto imagem, seja ele verdadeiro ou falso. Iniciemos pelas contribuições de Pinotti (1997),²³⁷ para quem a afirmação de que o *não ser* mistura-se com o discurso e a opinião comporta mais de um sentido. A autora destaca que pode significar tanto que a comunhão do *não ser* com o discurso e a opinião resulta na falsidade de ambos, mas pode significar, também, que dessa comunhão resulta o discurso tanto verdadeiro quanto falso. A distinção entre esses dois sentidos seria, segundo a autora, que enquanto o primeiro se restringe a dizer que somente o discurso e a opinião falsos são definidos a partir da comunhão com o *não ser*, o segundo sentido, por outro lado, diz que a participação no *não ser* define todo pensamento e todo discurso, independentemente dos critérios de verdade e falsidade.

A adesão de Pinotti é pelo segundo sentido, pois para a autora o que está em questão aqui é a estrutura do discurso por ela mesma. Sendo assim, o problema do discurso falso aponta para a relação que o discurso (*logos*), enquanto tal, tem com o *não ser*. Pinotti quer colocar em destaque o aspecto do discurso enquanto arte produtora de imagens (*mímesis*) - que imita por meio do arranjo de verbos e nomes - de sorte que, enquanto imagem que é, somente pode ser definido em termos de *não ser*. “Com efeito, o discurso mescla-se, comunica-se com o não ser [...] por ser uma imagem, necessariamente deficiente, dos seres.”²³⁸ Por isso o sentido da relação do discurso com o *não ser* independentemente de verdade e falsidade, pois ambos são igualmente imagens.

Em suma, na interpretação de Pinotti todo discurso, tanto o verdadeiro quanto o falso, é imagem (um arranjo de verbos e nomes que imita as coisas que são), de

²³⁷ DE PINOTTI, Graciela Elena Marcos. Discurso y no ser en Platón (*Sofista* 260a-263d). *Synthesis*, v. 4, p. 61-83, 1997.

²³⁸ Pinotti, 1997, p. 78.

modo que o estatuto de imagem do discurso só se explica por sua participação no *não ser*, o que o faz não ser aquilo de que ele é imagem. O problema da verdade e falsidade decorre, segundo a autora, do valor da imagem em relação ao original que ela imita. Assim, a verdade e a falsidade de um discurso imagem - que enquanto tal não é o original - está no êxito das representações que o discurso produz das coisas que são: um discurso que, enquanto imagem, representa exitosamente²³⁹ as proporções de seu modelo será verdadeiro, enquanto o contrário será falso. Mas representar exitosamente significa, conforme a autora, considerar as deficiências de imagem, sua condição meramente aproximativa em relação ao original, de sorte que o discurso falso se torna aquele que quer se passar pelo modelo que representa, enquanto que o verdadeiro reconhece sua deficiência de imagem.

Palumbo (2013)²⁴⁰ também interpreta o problema entre discurso (verdadeiro e falso) e *não ser* a partir da noção de imagem. Segundo a autora, a falsidade no *Sofista* relaciona-se à *mímesis*, consistindo essa na arte produtora de imagens. Mas o problema da verdade e falsidade é uma peculiaridade apenas de uma espécie de *mímesis*: o discurso. A interpretação de Palumbo (2012) parte do *Crátilo* (430d), onde, segundo ela, “[...] Platão afirma que, enquanto as imagens pictóricas podem ser mais ou menos corretas, [...] as imagens linguísticas, e somente elas, podem ser, além de mais ou menos corretas, também falsas ou verdadeiras.”²⁴¹

Nesse sentido, para Palumbo todo discurso, seja ele verdadeiro ou falso, é imagem (*mímesis*), de sorte que somente a partir da compreensão dos mecanismos de sua produção seremos capazes de distinguir o discurso imagem verdadeiro do discurso imagem falso. A relação entre o discurso imagem e a realidade (aquilo de que ele é imagem) se dá pela ação da diferença, pois, afirma Palumbo, “Somente uma imagem da coisa pode representar a diferença do ‘que é.’”²⁴² É justamente nessa relação entre a produção do discurso imagem e aquilo de que ele é imagem que se instaura a verdade e a falsidade. Desse modo, afirma Palumbo, discursos verdadeiros são “[...] imagens que devem declarar que são o que são: representações do real,

²³⁹ O que não significa, segundo Pinotti, que deva ser uma imitação perfeita, pois toda imagem - enquanto tal - é deficiente com relação ao original. Cf. Platão, *Crátilo*, 432c.

²⁴⁰ PALUMBO, Lidia. Mimeses in the Sophist. In: BOSSI, Beatriz; ROBINSON, Thomas M. (Eds.). *Plato's Sophist Revisited* (Trends in Classic, Volume 19). De Gruyter: 2013.

²⁴¹ PALUMBO, Lidia. Sobre a semântica da imagem nos diálogos de Platão. In: MARQUES, Marcelo P. (org.). *Teorias da Imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 163.

²⁴² Palumbo, 2013, p. 270 (tradução nossa).

diferente dele, e não simulacros que pretendem se fazer passar por entes.”²⁴³ Essa espécie de discurso imagem que se sabe imagem, mantendo sua distância do real, é, para Palumbo, o *eikon*.

Entretanto, afirma Palumbo, nem sempre a diferença entre a imagem e aquilo de que ela é imagem é mantida, de sorte que quando essa diferença é cancelada gera-se a falsidade no discurso: “Quando a diferença entre uma coisa e sua imagem não é revelada, ‘o que não é’ é gerado.”²⁴⁴ Para Palumbo o *não ser* no *Sofista* não é outra coisa senão a confusão entre original e imagem (entre realidade e aparência), confusão que ocorre quando a imagem quer se passar por aquilo do qual ela é imagem, momento em que a falsidade é gerada no pensamento e no discurso: “[...] é falsa uma imagem que se crê real, uma imagem que - diferente da coisa mesma - se crê, ao contrário, idêntica a ela. [...] Quando pensamos ou dizemos falsidades, tais falsidades são imagens verbais que tomam o lugar dos entes reais [...]”²⁴⁵ Essa espécie de discurso imagem que quer se passar pelo real é, para Palumbo, o *phantasma*.

Nesses termos, tanto para Palumbo, quanto para Pinotti, todo discurso é *mímesis* (*mimetike* é *poien*: produção), de modo que “A crucial distinção entre *eikastike* e *phantastike* deve ser entendido como a distinção entre *mímesis* verdadeira e falsa.”²⁴⁶ A distinção entre o discurso verdadeiro e o discurso falso reside na relação que se estabelece entre original e imagem: o discurso imagem que observa a diferença entre ele e seu modelo é verdadeiro, enquanto aquele que cancela essa diferença, se passando pelo próprio modelo, é falso. Logo, segundo Palumbo ocorre a falsidade porque o “*phantasma* não é fiel às proporções do modelo, pois ele objetiva criar uma impressão da realidade: ele altera as proporções da realidade não a fim de ser diferente dela, mas para ser o mais similar possível dessa realidade.”²⁴⁷

Por outro lado, há intérpretes que procuram identificar a falsidade como o resultado da mistura do *não ser* com a opinião e o discurso. Cita-se, por exemplo, Cornford, para quem o que está por trás da pergunta se o *não ser* mistura-se com o discurso e a opinião é verificar se há qualquer sentido em falar ou opinar sobre aquilo que não é. Na objeção original do sofista, observa Cornford, não existe tal justificação,

²⁴³ Palumbo, 2012, p. 157.

²⁴⁴ Palumbo, 2013, p. 270 (tradução nossa).

²⁴⁵ Palumbo, 2012, p. 157-158.

²⁴⁶ Palumbo, 2013, p. 269, (tradução nossa).

²⁴⁷ Palumbo, 2013, p. 272, (tradução nossa).

dado que o *não ser* como contrário do ser significa “o não-existente”. Contudo, superada essa objeção inicial logo outra é conjecturada: algumas coisas misturam com o *não ser* e outras não. Para Cornford essa objeção engendraria os mesmos efeitos da assunção do *não ser* como o nada absoluto: se o *não ser*, ainda que concebível, não se mistura com o discurso e a opinião, a falsidade não virá a ser. Destarte, esse intérprete afirma que no *Sofista* *não ser* significa falsidade, de sorte que esse trecho do diálogo aponta que ainda será preciso encontrar a relação do falso com o diferente ou com o não-existente. Isso porque segundo Cornford “O pensamento e o discurso os quais podem participar da falsidade não são Formas Platônicas, mas os pensamentos que existem em nossas mentes e os discursos que nós pronunciamos.”²⁴⁸

Nessa mesma senda segue Crivelli, cujo argumento é de que a relação entre *não ser* e discurso decorre de que dizer o falso é dizer o que *não é*. Mas, observa o autor, isso poderia contar ponto a favor do sofista por indicar que um enunciado estaria direcionando para uma coisa singular: o *não ser*. A objeção do sofista agora é de como o *não ser* se mistura com a opinião e o discurso gerando a falsidade (?). Assim, como explicar a relação entre discurso e *não ser*? Nesse sentido, argumenta Crivelli, a solução apresentada por Platão passa por considerar o *não ser* em termos de *diferença*, bem como definir um enunciado a partir de uma composição primária (nome e verbo), de sorte que ele direciona-se para duas coisas em vez de uma: à ação (verbo) e ao agente da ação (sujeito). Não se trata, portanto, de uma relação unívoca entre discurso e *não ser*, de modo que “Dizer sobre algo o que *não é* sobre ele é simplesmente dizer sobre esse algo o que é diferente de todas coisas que são sobre ele. Se uma coisa é diferente de todas as coisas que são sobre algo, não segue que aquela coisa não exista.”²⁴⁹ Afirma Crivelli que desse modo Platão explica como o *não ser* se mistura com o enunciado, gerando a falsidade.

Por fim, cita-se a letra de Marques, segundo quem “É com um objetivo preciso que o Estrangeiro se põe a questão do *logos* no *Sofista*: ver se o não-ser se mistura com a opinião e o discurso, para demonstrar a possibilidade do discurso falso.”²⁵⁰ Para Marques, portanto, a intenção do Estrangeiro é determinar o falso como resultado da mistura do *não ser* com o discurso e a opinião e, com isso, capturar o sofista. Nesse

²⁴⁸ Cornford, 1935, p. 302 (tradução nossa).

²⁴⁹ Crivelli, 2013, p. 251 (tradução nossa).

²⁵⁰ Marques, 2006, p. 309.

sentido, o argumento do Estrangeiro pode ser reescrito, segundo Marques, do seguinte modo: “se o não-ser é e se o discurso participa do não-ser, pode-se dizer e pensar o que não é. Se pode-se dizer o não-ser, pode-se pensar as imagens e pode-se dizer o falso como algo determinado.”²⁵¹ Desse modo, aponta esse intérprete que “Para além da relação direta entre imagem e coisa, temos agora a relação mediada entre enunciado e entrelaçamento de formas.”²⁵²

Destarte, o que se observa nessas duas maneiras de enxergar a relação entre *logos* e *não ser* no *Sofista* é que os intérpretes que consideram o falso como resultado da mistura do *não ser* com discurso e opinião tendem a fazer uma leitura mais analítica do texto, tentando estabelecer os nexos entre a estrutura interna do *logos* e a comunhão dos gêneros. Isso ficará mais evidente quando da análise dos exemplos de enunciados verdadeiro e falso - “Teeteto senta” e “Teeteto voa”. Se por um lado essa leitura não nos leva a uma solução definitiva do problema da falsidade no *Sofista*, por outro lado ela nos permite explorar o texto do diálogo ao máximo, possibilitando, inclusive, a abertura para outras leituras.

Não se trata de negar a condição de imagem do *logos*, pois em Platão o discurso é sempre discurso de algo, não sendo, portanto, aquilo de que ele é discurso, o que se explica pela sua condição de imagem. Contudo, as interpretações que se restringem a explicar a verdade e a falsidade do discurso no *Sofista* somente a partir da questão da correspondência entre imagem e modelo (ou cópia e original) deixam, em nossa visão, escapar alguns elementos importantes existentes dentro do diálogo, sobretudo no que se refere à relação entre a comunhão dos gêneros e o *logos* considerado como um arranjo estruturado de verbos e nomes.

Ademais, não precisamos enfrentar essa questão neste momento. Conforme pontuamos inicialmente, além do problema da falsidade como decorrência da mistura do discurso e da opinião com o *não ser*, outro importante elemento, que aparece no diálogo pela primeira vez, é o argumento de que a falsidade diz respeito não apenas ao discurso, mas a outros estados cognitivos congêneres à modalidade discurso, quais sejam: enunciado (*logos*), pensamento (*dianoia*), opinião (*doxa*) e aparência (*phantasia*).²⁵³ Esse segundo elemento é importante, pois ele é apresentado por

²⁵¹ Marques, 2006, p. 309.

²⁵² Marques, 2006, p. 285.

²⁵³ Na última seção desse capítulo trabalharemos de modo mais minudente com esses estados cognitivos, evidenciando o que são e como estão em relação com o enunciado e o discurso, em razão do que serão afetados pela verdade e falsidade.

Platão como uma espécie de condição prévia, senão vejamos: “Por essa razão, devemos investigar em primeiro lugar o enunciado, a opinião e a aparência, a fim de que, revelando-se o que por acaso são, possamos observar a comunhão deles com o não ser, e, depois de observarmos, demonstrar que o falso existe [...]”²⁵⁴

Nesse passo, para sabermos em que sentido o *não ser* se mistura à opinião e ao enunciado será necessário chegar, *ex ante*, a um entendimento mais claro do que são o enunciado (*logos*), a opinião (*doxa*) e a aparência (*phantasia*), pois somente após revelar o que cada um deles é tornar-se-á possível verificar se o *não ser* se mistura com eles ou não. Temos, assim, o seguinte arranjo argumentativo: a falsidade resulta da mistura do *não ser* com a opinião e o discurso, mas é preciso saber previamente o que são enunciado, opinião e *phantasia* a fim de se verificar se misturam ou não com o *não ser*.

3. A estrutura sintática do *logos*

O Estrangeiro de Eleia encaminha a pesquisa sugerindo a Teeteto tomarem inicialmente como objeto de análise o discurso²⁵⁵ e a opinião: “Pois bem, tomemos primeiro o discurso e a opinião, conforme foi dito agora, a fim de chegarmos a uma conclusão mais clara: se o não ser os atinge, ou se são de todo o modo verdadeiros e nenhum dos dois é alguma vez falso.”²⁵⁶ Aqui, mais uma vez, observa-se que a investigação sobre o que é o discurso tem por meta procurar saber se ele se mistura com o *não ser*, gerando a falsidade.

Há, contudo, um sutil movimento nesse trecho do diálogo. Inicialmente foi dito ser preciso investigar o enunciado, a opinião e a aparência (*phantasia*) a fim de verificar se misturam com o *não ser* (260e4-261a1). Em seguida o Estrangeiro propõe começar a investigação pelo discurso (enunciado) e opinião (261c6-10). Entretanto, nessa fase inicial a pesquisa se restringe somente ao enunciado (261d-263c). Conforme veremos, a estratégia de Platão em começar pelo enunciado é analisar sua estrutura sintática, concebendo-o como unidade mínima de significação - o qual sempre se reporta a algo que é (*semaînei ti*) - para, a partir de então, serem revelados

²⁵⁴ Platão, *Sofista*, 260e4-261a1.

²⁵⁵ Cornford (1935) chama a atenção para a confusão que as traduções têm feito entre enunciado (declaração) e discurso (*logos*). Dada a importância dessa distinção, mais à frente, quando tratarmos da extensão da verdade e falsidade do enunciado para os estados cognitivos (pensamento, opinião e *phantasia*), trataremos desse tema considerando a análise de Notomi (1999).

²⁵⁶ Platão, *Sofista*, 261c6-10.

seus operadores qualitativos de verdade e falsidade. Somente após essa etapa Platão passa a considerar o pensamento, a opinião e a *phantasia*, explicando o que são, bem como estendendo a eles os resultados alcançados com o enunciado.

Na pesquisa acerca do enunciado o Estrangeiro de Eleia informa, de partida, que examinará os nomes (*onomata*) e que, para tanto, observará as letras e as Formas: “Vamos lá, conforme dizíamos a respeito das formas e das letras, vamos de novo e da mesma maneira examinar os nomes; pois é por aí que de algum modo há-de aparecer o que procuramos.”²⁵⁷ Em seguida, diante da interrogação de Teeteto quanto ao que se deve observar acerca dos nomes, o Estrangeiro de Eleia diz o que está em questão: “Se todos se ajustam entre si, ou nenhum, ou se uns aceitam ajustar-se, outros não.”²⁵⁸ No passo seguinte o Estrangeiro de Eleia diz a condição para que ocorra o arranjo entre os nomes: “[...] quando as coisas ditas numa sequência mostram algo, se ajustam; enquanto aquelas que pela continuidade nada significam não se ajustam.”²⁵⁹

A despeito de começar sua pesquisa pelo enunciado, Platão não antecipa os nexos entre nomes (*onomata*) e enunciado. Aqui é dito apenas que quanto aos nomes deve-se observar, por analogia, o mesmo princípio aplicado às letras e às Formas, o que significa que os nomes estabelecem um arranjo entre si que de certo modo é análogo à regra de participação e não participação entre Formas. Essa analogia nos atenta para o fato de que não se pode perder de vista o horizonte ontológico. No nível inteligível as Formas apresentam-se entrelaçadas, em que por natureza umas participam entre si, outras não e algumas se misturam com todas na composição da tessitura do real. O *logos*, o qual surge da realidade inteligível das Formas, em certa medida se norteia pelo mesmo princípio, consistindo-se de um arranjo ou entrelaçamento de signos vocálicos capazes de, conjuntamente, mostrar como as coisas são ou não são, o que confere a esse arranjo de nomes a condição de unidade significativa.

Marques observa que é através do entrelaçamento das Formas que se compreende o “significar” de todo discurso, de modo que “Só há significação quando podemos mostrar, de um ser particular, aquilo de que ele participa e aquilo de que ele não participa, e apenas o ‘signo’, enquanto ‘nome entrelaçado’ ou elemento de uma

²⁵⁷ Platão, *Sofista*, 261d1-4.

²⁵⁸ Platão, *Sofista*, 261d7-8.

²⁵⁹ Platão, *Sofista*, 261 e1-3.

rede diacrítica, pode fazê-lo.”²⁶⁰ Vaz também argumenta que a comunhão dos gêneros, ao se opor à rígida unidade do ser eleático, torna o *logos* possível, de modo que “Ele tem, na ordem da significação, a mesma amplitude que o ser real na ordem da existência.”²⁶¹ Portanto, a compreensão do discurso enquanto processo dialético de significação e referência passa por considerar as Formas como horizonte desse discurso, horizonte esse que se faz presente e ausente a um só tempo no ato de dizer, que é significar. Sobre esse aspecto, argumenta ainda Marques que:

A significação pensada através do recurso ao inteligível é necessariamente processo dialético e vai além da mera verificação de uma declaração positiva. O fato de a teoria da significação do Estrangeiro ser formulada como uma ontologia do entrelaçamento dos gêneros inteligíveis indica um modo de abordar a análise dos discursos, que tanto vai além da mera análise lógica, como é incompatível com qualquer atomismo, lógico ou físico.²⁶²

Nesse sentido, após dizer que o ajuste entre os nomes diz respeito somente àquele capaz de significar algo, Platão revela quais signos vocálicos ele atribui o termo *onoma* quando o Estrangeiro de Eleia diz: “[...] com efeito, para nós são dois os géneros de coisas ditas pela voz acerca da entidade. [...] Os géneros dos chamados nomes e dos verbos. [...] chamamos verbo o que se mostra na ação. [...] E chamamos nome ao signo da voz posto naqueles mesmos que praticam as acções.”²⁶³

Onoma, e a respeito disso os intérpretes²⁶⁴ estão de acordo, é aqui empregado em dois sentidos: um geral e um restrito. No seu emprego geral o termo *onoma* assume o sentido do que hoje chamamos por “palavra”, compreendendo tanto verbos quanto nomes. No sentido restrito o termo compreende o elemento específico nome (*onoma*) que, juntamente com o verbo (*rhema*), irá compor a estrutura do enunciado (*logos*), sendo que o primeiro demarca um sujeito - agente da ação -, enquanto o segundo demarca uma ação praticada por aquele sujeito. Nomes e verbos, observa Rosen, são aqui distinguidos não enquanto categorias sintáticas artificiais, mas em termos de feitos ou realizações: um verbo expressa um feito ou uma ação, enquanto um nome expressa o agente dessa ação.

Cornford, em análise mais detida acerca desse ponto no *Sofista*, explica que em Platão palavra/nome, enquanto gênero que compreende tanto verbos (*rhemata*) quanto nomes (*onomata*), não é um símbolo de uma afecção da alma - conforme disse

²⁶⁰ Marques, 2006, p. 315.

²⁶¹ Vaz, 2012, p. 44.

²⁶² Marques, 2006, p. 306.

²⁶³ Platão, *Sofista*, 261 e6 - 262 a8.

²⁶⁴ Cf. Cornford (1935); Brown (2008); Marque (2006); Crivelli (2013).

Aristóteles no *De Interpretatione*²⁶⁵ - mas um sinal vocal usado para significar entes, de modo que todo nome aponta para alguma coisa e significa alguma coisa e não é um barulho sem sentido.²⁶⁶ Por entes, argumenta Cornford, não se deve entender somente Formas, podendo compreender também coisas individuais, de modo que, exemplifica o autor, no enunciado “Teeteto senta” o nome “Teeteto” se refere a uma coisa individual, enquanto que “senta” se refere a um termo comum ou Forma. Palavra/nome em Platão cobriria, assim, dois sentidos: tanto indicador fonético comum para Formas e para coisas individuais (e.g., senta), quanto somente para coisas individuais (e.g., Teeteto).

Destarte, os nexos entre enunciado e *onoma* (no sentido geral) se tornam claros: um enunciado é um arranjo de nome (*onoma*) e verbo (*rhema*) capaz de mostrar ou significar algo. Sendo assim, não é qualquer arranjo que estruturam um enunciado. Platão afirma que verbos arranjados em sequência não estruturam um enunciado: embora indiquem ações, “Por exemplo, ‘caminha’, ‘corre’, ‘estar a dormir’”²⁶⁷ não revelam, mesmo colocados em sequência, quem ou o que é o agente da ação. De igual modo, nomes arranjados em sequência - por exemplo, “leão, veado, cavalo”²⁶⁸ - não estruturam um enunciado, pois muito embora apontem um sujeito, não revelam ação ou inação.

Importa observar, entretanto, que sobre esse aspecto Platão está, no *Sofista*, avançando em relação a doutrina do “nome” apresentada no *Crátilo*, no sentido de que progride do critério referencial, em que a questão central era a relação entre nome e coisa, para uma doutrina da significação que ultrapassa a relação imediata entre nome e coisa. Muito mais do que “se referir a”, busca-se agora o significado (*semeíon*) por meio do arranjo de verbos e nomes com fulcro no entrelaçamento das Formas. No ato de nomear não há nenhum arranjo entre nomes, apenas uma relação imediata instaurada pela aplicação ou distribuição do nome à coisa. No ato de dizer ou mostrar algo, os nomes estabelecem um arranjo entre si tais quais as Formas, compondo um todo estruturado que de algum modo quebra a relação direta ou imediata que subsiste entre nome e coisa.

²⁶⁵ Cf. Aristóteles. *De Interpretatione*. I e II, 16 a1-30.

²⁶⁶ Cornford faz referência ao *Crátilo* (388 c), onde se diz do nome que ele é um instrumento (uma ferramenta), cuja função é informar e distinguir as coisas que existem.

²⁶⁷ Platão, *Sofista*, 262b6-7.

²⁶⁸ Platão, *Sofista*, 262b11-12.

Marques, discorrendo sobre esse ponto, argumenta sobre como lhe parece “[...] relevante insistir que Sócrates, no *Crátilo*, ultrapassa tanto o convencionalismo de Hermógenes, como o naturalismo de Crátilo, e que o Estrangeiro, no *Sofista*, vai claramente além da simples *mostração* de coisas particulares através do nome, ou de estados de coisas particulares, através do arranjo de nomes.”²⁶⁹ Por essa razão, afirma esse exegeta que “O Sofista aprofunda a teoria do Crátilo. Mais que simplesmente nomear, o discurso realiza algo,”²⁷⁰ de modo que “O esforço de Platão consistiria em ir além (ou buscar aquém) da referência imediata, denotativa.”²⁷¹ O discurso, portanto, é um processo dialético produtivo, por meio do qual se analisa, reflete-se, se faz analogias, divide-se, etc, em razão do que, ressalta o autor, pode-se afirmar que “a reflexão do Estrangeiro sobre o discurso vai além da verificação e da aplicação das relações convencionais entre nomes e objetos da experiência imediata.”²⁷²

Desse modo, o enunciado é concebido como unidade mínima de significação capaz de mostrar algo por meio do arranjo de verbo (*rhema*) e nome (*onoma*), em que o verbo aponta uma ação e o nome aponta o agente dessa ação. Aqui o estrangeiro de Eleia diz que “[...] nem dessa maneira, nem daquela as coisas pronunciadas revelam acção, nem a entidade do que é ou não é, antes que alguém mescle os verbos aos nomes; e então a primeira combinação faz o ajuste e o enunciado nasce, por assim dizer, o primeiro e menor dos enunciados.”²⁷³ Essa formulação é de extrema relevância para nossa abordagem, pois ela consubstancia de certo modo a pesquisa acerca do que é o *logos*. É a partir dessa formulação inicial que se desenvolverá todas as questões envolvendo os demais estados cognitivos congêneres ao discurso, bem como a verdade e falsidade que lhes são inerentes.

Conforme observa Cornford, “A conclusão dessa seção é que cada declaração é complexa, consistindo-se de elementos heterogêneos (nomes e verbos) os quais individualmente possuem significado, mas que, quando colocados juntos, formam um todo tendo significado com um todo.”²⁷⁴ Por essa razão, completa Cornford, os fatos

²⁶⁹ Marques, 2006, p. 316.

²⁷⁰ Marques, 2006, p. 321.

²⁷¹ Marques, 2006, p. 319.

²⁷² Marques, 2006, p. 315.

²⁷³ Platão, *Sofista*, 262b14-262c5.

²⁷⁴ Cornford, 1935, p. 308.

aos quais essas declarações se reportam são também heterogêneos e complexos, pois conjugam a ação ao seu agente na composição de toda uma estrutura coerente.

Em seu comentário sobre o *Sofista*, Benardete também afirma que os verbos (*rhemata*) revelam uma ação, enquanto que os nomes (*onomata*) revelam o agente da ação, ou seja, cada um deles, por eles mesmos, revela alguma coisa. No entanto, verbos ditos numa sequência (caminha, corre, dorme), assim como nomes ditos numa sequência (leão, veado, cavalo) nada revelam. Por outro lado, argumenta Benardete, a justaposição de um nome e um verbo compõe um enunciado e, nesse sentido, delimitam o ilimitado significado que um nome (agente) e um verbo (ação) carregam isoladamente, de modo que um enunciado seria a interseção de um nome com um verbo.

Essa concepção de *logos* composto por verbos e nomes também aparece no *Crátilo*. No entanto, nesse diálogo Platão explora o problema da verdade e falsidade a partir do par correção/incorreção do nome. O que Sócrates afirma contra Crátilo no texto homônimo é que verbos e nomes, além de serem distribuídos correta ou incorretamente - como o são as imagens pictóricas - também são, em função dessa distribuição, ou verdadeiros ou falsos (431bc).

Distintamente do *Crátilo*, no *Sofista* Platão não diz que verbos e nomes são individualmente ou verdadeiros ou falsos, sendo tais atributos exclusivos do discurso enquanto um todo estruturado decorrente do arranjo de verbos e nomes. Aqui Platão também não fala em correção ou incorreção na aplicação dos nomes. Além disso, nomes e verbos são analisados tendo-se em vista o princípio geral de participação e não participação entre as Formas. Assim como no nível da realidade os entes estão entrelaçados por natureza, compondo uma teia de relações recíprocas, de certo modo verbos e nomes também estabelecem um arranjo entre si na composição do enunciado que observa esse mesmo princípio de entrelaçamento.

Após ter concebido o enunciado como arranjo de verbos e nomes, Platão fornece o primeiro exemplo de enunciado e diz por que ele, enquanto enunciado, é capaz de dizer algo e não apenas nomear:

Quando alguém diz “um homem entende”, dizes que esse é o primeiro e mais pequeno enunciado.

[...]

Pois, ele mostra já algo a respeito das coisas que são, ou que vêm a ser, ou que vieram a ser, ou que virão a ser, e não somente nomeia, mas conclui algo, combinando os verbos com os nomes. É por isso que afirmamos que

está a dizer e não somente a nomear; de modo que a essa combinação damos o nome de enunciado.²⁷⁵

No exemplo de enunciado “um homem entende”, que é o mais simples, as palavras (verbo e nome) assumem uma complexidade e uma capacidade de dizer algo que está para além da simples relação entre nome e coisa. Quando ditas sozinhas, as palavras “homem” e “entende” não fazem mais do que nomear. No entanto, quando nome e verbo se ajustam na composição do enunciado “um homem entende” eles adquirem, conjugando a ação com o seu agente, a capacidade de dizer e concluir algo acerca de algo. Conforme Marques, “Esse lógos primeiro faz mais que um simples nome, sua ação não é simplesmente a de nomear, mas ele realiza algo, ele determina e o faz pelo entrelaçamento.”²⁷⁶

Uma interessante observação feita por Crivelli acerca desse trecho é a de que os enunciados não dizem respeito somente ao presente, mas ao passado e ao futuro. Desse modo, para além de concluir algo acerca de algo que está sendo (tempo presente), o discurso adquire a mesma amplitude do ser, capacitando-se a dizer ou mostrar algo a respeito das coisas que são, ou que vêm a ser, ou que vieram a ser, ou que virão a ser. Numa linguagem hodierna, pode-se dizer que o enunciado modula seus efeitos tanto para o presente, quanto para o passado, como para o futuro, o que, além de menos simples que o ato de nomear, não se restringe a enunciados que se reportam somente ao presente.²⁷⁷

Tendo demonstrado o que é o enunciado, bem como fornecido o exemplo de enunciado “um homem entende”, o Estrangeiro de Eleia apresenta a seguinte conclusão: “Pois então, assim como umas coisas se ajustam entre si e outras não, também em torno das coisas da voz, umas não se ajustam, mas as que se ajustam realizam um enunciado.”²⁷⁸ Nesse passo, o que se pode afirmar até aqui é que tais quais as Formas que entram em relação recíproca a fim de comporem a estrutura do real, as coisas ditas pela voz acerca da realidade (os verbos e os nomes) precisam se ajustar a fim de produzirem um enunciado. O enunciado, diferentemente do ato de

²⁷⁵ Platão, *Sofista*, 262c7-d8.

²⁷⁶ Marques, 2006, p. 314.

²⁷⁷ Ao dizer que o enunciado enquanto um arranjo de verbo e nome pode mostrar algo a respeito das coisas que virão a ser, portanto quanto ao futuro, e que ainda assim pode ser ou verdadeiro ou falso, Platão de certo modo antecipa a teoria aristotélica desenvolvida no *De Interpretatione* 9, conhecida como “A Batalha Naval”.

²⁷⁸ Platão, *Sofista*, 262d1-e2.

nomear, combina verbos e nomes, cujo efeito é mostrar e concluir algo acerca (*perainei*) das coisas, estejam elas no passado, no presente ou no futuro.

Conforme vimos, a meta da investigação acerca do enunciado é verificar sua possível mistura com o *não ser* a fim de se encontrar a falsidade. Todavia, Platão não diz se o enunciado “um homem entende” é verdadeiro ou falso de modo a verificarmos em que sentido ele estaria ou não misturado com o *não ser*. Essa atribuição valorativa vai ficar para os exemplos de enunciados “Teeteto senta e Teeteto voa”, os quais veremos na próxima seção.

4. Verdade e falsidade dos enunciados “Teeteto senta” e “Teeteto voa”

4.1. A falsidade do enunciado “Teeteto voa” e o *não ser*

Vimos que Platão apresentou o enunciado como um arranjo estruturado de verbos e nomes, de modo que ele aponta simultaneamente para um sujeito e para uma ação praticada por esse sujeito, adquirindo com isso a capacidade de mostrar ou dizer algo sobre algo. Esse passo foi condição necessária para uma possível verificação da falsidade como resultado da mistura do *não ser* com o enunciado e a opinião. No trecho do diálogo em que estamos agora Platão apresenta um exemplo de enunciado falso - “Teeteto voa” -, a partir do que esperamos efetivamente fazer essa verificação.

Como ponto de partida o Estrangeiro de Eleia estabelece duas premissas acerca do enunciado. A primeira diz que um enunciado, enquanto o for, necessariamente precisa ser acerca de algo (*perainei ti*) - não há enunciado que se reporte ao “nada”, pois nem enunciado seria. A segunda premissa afirma que o enunciado precisa ser de certa qualidade: “Um enunciado, enquanto o for, é necessário que seja enunciado de algo; é impossível não ser de algo. [...] também precisa ser de certa qualidade.”²⁷⁹

A fala do Estrangeiro parece sugerir que essas duas premissas - ser acerca de algo e ter certa qualidade - estão associadas, não sendo independentes uma da outra. Por uma questão de lógica, entretanto, a segunda parece ser uma consequência da primeira. Nesse sentido, um enunciado, enquanto tal, necessariamente precisa ser de algo, de sorte que somente após satisfeita essa condição ele pode ser qualificado. Sendo acerca de nada, nem enunciado será. Se não for enunciado, não terá as

²⁷⁹ Platão, *Sofista*, 262e6-11.

qualidades próprias de um enunciado: verdade e falsidade. Se essa é a ordem do raciocínio, ater-se à primeira premissa antes de abordar a segunda parece ser o caminho mais adequado.

Seguindo essa senda, podemos assimilar o significado de que o enunciado é necessariamente de algo em dois sentidos, não sendo esses sentidos incompatíveis entre si, senão complementares. O primeiro sentido seria entender que todo e qualquer enunciado possui a mesma amplitude do *ser* e, desse modo, somente diz as coisas que são. Conforme Notomi, afirmar que o enunciado é de algo e que é impossível que não seja de algo significa tanto que o discurso é ontologicamente dependente da realidade, no sentido de que a realidade é anterior ao discurso e que este sempre se reporta à realidade, quanto que o discurso é epistemologicamente dependente da realidade, no sentido de que somente pode ser entendido a partir da realidade. Assim, nesse primeiro sentido pode-se dizer que o cerne da questão reside na relação entre *logos* e realidade, em que o horizonte do *logos* é aquilo que é.

Pode-se encontrar referência a esse sentido no trecho do diálogo onde Platão afirma que falar algo é falar sobre o que é (237d-238a).²⁸⁰ Ademais, o fato de Platão ter mostrado que o *não ser* de certo modo é, corrobora a necessidade de que todo enunciado, mesmo o falso que diz o que não é, se reporta às coisas que são. Rosen, por exemplo, argumenta que “[...] nós não podemos fazer afirmações sobre coisas que não existem, e cada afirmação deve ser ou verdadeira ou falsa. Por uma ‘coisa que não existe’, eu não quero dizer [afirma Rosen] um objeto fictício, mas algo que não tem parte no *ser*.”²⁸¹

O segundo sentido, que de certo modo complementa o primeiro, é o que considera a estrutura interna do enunciado. Nesse passo, dizer que um enunciado é necessariamente de algo significa considerar seu arranjo de verbo e nome, em que o verbo diz algo (uma ação) sobre o sujeito (nome) do enunciado. Ao fornecer a Teeteto os dois exemplos de enunciados, o Estrangeiro de Eleia faz a seguinte afirmação: “[...] vou dizer-te um enunciado, combinando a acção com o resultado da acção, através de um nome e um verbo; e tu diz de quem, por acaso, é o enunciado. [...] É tua tarefa dizer sobre quem e de quem é.”²⁸²

²⁸⁰ Uma interessante reflexão acerca do “algo” (*ti*), tematizando a *tinologia* no *Sofista* de Platão e suas reverberações na tradição filosófica (estoica principalmente), pode ser encontrado em AREAS, J. As veias abertas da ontologia. IN: O que nos faz pensar, v. 15, p. 155-167, 2002.

²⁸¹ Rosen, 1983, p. 302 (tradução nossa; grifos nosso).

²⁸² Platão, *Sofista*, 262e-263a.

Poder afirmar, a partir do arranjo de verbos e nomes, de quem é e sobre quem é o enunciado implica considerar a estrutura interna do enunciado enquanto unidade mínima de significação capaz de dizer algo sobre algo. Crivelli, por exemplo, parte da consideração de Platão de que um enunciado é tanto de algo quanto sobre algo (263a5-7) para argumentar que um enunciado primário, ainda que composto por um verbo e um nome, refere-se somente ao seu sujeito (nome), e não ao verbo ou a ambos. Nesse passo, a afirmação de que um enunciado é sobre algo significa que ele diz algo de algo, o que implica que o nome (*onoma*) nomeia um sujeito e o verbo (*rhema*) diz algo sobre esse sujeito.

A despeito de sutil, a distinção entre esses dois sentidos de se conceber um enunciado como sendo sobre algo é de fundamental relevância para o tema da verdade e falsidade no *Sofista*.²⁸³ Fronterotta (2013), ao interpretar esse trecho do diálogo, delimita esses dois sentidos de dizer que um enunciado, enquanto tal, é necessariamente de algo, ao tempo em que destaca que é o segundo sentido o que demarca a questão da verdade e da falsidade de um enunciado. Esse intérprete argumenta que a justaposição de nomes (*onomata*) e verbos (*rhemata*) na composição do enunciado dá significado às coisas porque reproduz ou reflete suas imagens. Por essa razão, Fronterotta defende que o discurso em Platão teria uma concepção hermenêutica²⁸⁴ e seu horizonte - tanto do discurso falso, quanto do verdadeiro - seria as coisas que são. Dessa perspectiva não cabe em Platão, segundo esse intérprete, uma concepção de linguagem enquanto representação da intenção semântica do agente que fala, pois todo discurso tem como horizonte as coisas que são, de modo que todo discurso é sobre algo.

No entanto, observa Fronterotta, se o horizonte do discurso - verdadeiro ou falso - está limitado às coisas que são, então a distinção entre ambos não se dá pela consideração da conexão do discurso com seu horizonte, pois “O λόγος, verdadeiro ou falso, sempre e necessariamente diz o que é.”²⁸⁵ A distinção entre o λόγος

²⁸³ É aqui que, em nossa leitura, reside a diferença entre as interpretações que enxergam o *não ser* como condição para o discurso enquanto imagem, seja ele verdadeiro ou falso (e.g., Pinotti 1997 e Palumbo 2013), e aquelas interpretações que entendem o falso como a mistura do *não ser* com o discurso (e.g., Cornford 1935; Crivelli 2012; Marques 2006, etc).

²⁸⁴ Segundo Fronterotta (2013), o tema da linguagem em Platão pode ser descrito como um “realismo semântico” - dado que o discurso é imagem de coisas que existem independentemente de qualquer discurso (entidades reais) - associado a uma versão correspondentista da concepção de verdade e falsidade, dado que todo discurso, verificável ou não, segue um princípio semântico de bivalência - verdadeiro ou falso - independentemente da verificação ou do assentimento do agente.

²⁸⁵ Fronterotta, 2013, p. 208 (tradução nossa).

verdadeiro e o λόγος falso passa pela consideração da estrutura mesma do enunciado, a partir da conexão dos termos que o compõe (nomes e verbos), com as coisas que são, ou seja, com a realidade. Assim, tanto o enunciado falso quanto o verdadeiro dizem o que é; no entanto, enquanto o verdadeiro estabelece uma conexão entre verbos e nomes que representa uma συμπλοκή de coisas que são, o falso estabelece uma conexão que é diferente da συμπλοκή de coisas que são.

O segundo sentido, portanto, torna-se relevante para a abordagem da segunda premissa referente à qualidade do enunciado, pois é a partir desse segundo sentido que Platão apresenta as condições para a verdade e a falsidade do enunciado. Assim, para mostrar que o enunciado, que é sempre de algo, possui determinadas qualidades, Platão toma dois exemplos de enunciados, reunindo a ação com o seu resultado por meio do arranjo de um verbo (*rhema*) e um nome (*onoma*): “Teeteto está sentado”²⁸⁶ e “Teeteto, com quem estou a conversar, está a voar.”²⁸⁷ Com tais exemplos Platão prepara o terreno para afirmar a verdade e a falsidade do enunciado, a partir do que poderemos retomar a questão do falso como resultado da mistura do *logos* com o *não ser*. Aqui se diz: “Mas, dissemos ser necessário que cada enunciado seja de certa qualidade. [...] E, desses aí, devemos dizer que cada um dos dois é de certa qualidade?”²⁸⁸ A essa pergunta, feita pelo Estrangeiro de Eleia a Teeteto, obtém-se a seguinte resposta: “Que um é falso e que outro é verdadeiro.”²⁸⁹

Diante da resposta assertiva de Teeteto o Estrangeiro introduz, de imediato, as condições para a verdade e a falsidade do enunciado. Para o enunciado verdadeiro - Teeteto senta – o Estrangeiro fala a Teeteto que “[...] o verdadeiro, diz a teu respeito as coisas que são como são.”²⁹⁰ Para o enunciado falso - Teeteto voa – o Estrangeiro fala a Teeteto que “[...] o falso diz coisas diferentes das que são. [...] Diz as coisas que não são como sendo. [...] Das coisas que são, que são outras a respeito de ti. Pois dissemos que, acerca de cada um, muitas coisas são e também muitas não são.”²⁹¹ Por fim, o Estrangeiro sintetiza a “fórmula” da falsidade referente ao discurso falso “Teeteto voa”: “Na verdade, quando a respeito de ti são ditas coisas, mas são outras como se fossem as mesmas, e coisas que não são, como que são; esse tipo de

²⁸⁶ Platão, *Sofista*, 263a2-3.

²⁸⁷ Platão, *Sofista*, 263a10-11.

²⁸⁸ Platão, *Sofista*, 263b2-3.

²⁸⁹ Platão, *Sofista*, 263b4.

²⁹⁰ Platão, *Sofista*, 263b5-6.

²⁹¹ Platão, *Sofista*, 263b8-15.

composição, que se gera a partir de verbos e de nomes, ao que parece, real e verdadeiramente vem a ser um enunciado falso.”²⁹²

Essa passagem contendo “fórmulas” da falsidade é de suma importância, pois é aqui que devemos buscar pelo sentido da afirmação platônica de que o falso resulta da mistura do *logos* com o *não ser*. Os elementos acumulados até então são os seguintes: a) o enunciado como dizendo algo por meio do arranjo de verbos e nomes; b) o falso como resultado da mistura do enunciado com o *não ser*, e c) o exemplo de enunciado falso “Teeteto voa”. Resta saber como esses elementos entram nas “fórmulas” da falsidade apresentadas pelo Estrangeiro de Eleia. Essas fórmulas, conforme vimos, são as seguintes: a) o falso diz coisas diferentes das que são; b) o falso diz as coisas que não são como sendo; c) das coisas que são, o falso diz que são outras a respeito de ti; e d) o falso diz coisas que não são, como que são.²⁹³

Dessas quatro possibilidades poderíamos pressupor as seguintes explicações sobre como o falso resulta da mistura do *não ser* com o enunciado: 1) o enunciado “Teeteto voa” é falso porque ele diz algo que é diferente, portanto que não é, sobre Teeteto, pois constatamos que Teeteto está sentado e não voando (a e c); 2) o enunciado “Teeteto voa” é falso porque ele diz coisas que não são, algo que não é, sobre Teeteto, pois ele diz que Teeteto está voando, quando se constata que Teeteto está sentado (b e d).

Pressuporíamos, assim, o sentido em que Platão havia afirmado o falso como resultado da mistura do enunciado com o *não ser*, qual seja: das coisas que são, o enunciado falso seria aquele arranjo de verbo (*hrema*) e nome (*onoma*) em que o verbo estaria dizendo algo, mas que não é ou que é diferente das coisas que são sobre o seu sujeito (nome).²⁹⁴ Essa pressuposição seria reforçada pela fala do

²⁹² Platão, *Sofista* 263d1-5.

²⁹³ Como nosso propósito aqui é apenas perscrutar o sentido de se dizer que o falso resulta da mistura do *não ser* com o discurso, não avaliaremos as possibilidades concretas de cada “fórmula” da falsidade. Para um estudo minudente dessas fórmulas da falsidade cf. BROWN, Lesley. The Sophist on statements, predication, and falsehood, *The Oxford Handbook of Plato*, G. Fine (ed.), Oxford 2008, 437-462.

²⁹⁴ Essa concepção alargada do falso como diferente é criticada, por exemplo, por Brown (2008). Partindo da noção de diferença e incompatibilidade a autora afirma que o enunciado “Teeteto voa” é falso porque diz de Teeteto coisas que são tanto diferentes quanto incompatíveis com as coisas que sobre ele são. Brown adota como ponto de partida as linhas 257 b1-c3, onde se diz que “não grande” aponta tanto para o “pequeno” quanto para o “regular”, para dizer que *diferença* em relação a uma dada coisa compreende um intervalo de atributos que contempla a incompatibilidade. Para a autora não faria sentido o uso de “amarelo”, por exemplo, em vez de “regular”, pois, ainda que diferente em relação a “grande”, não é incompatível com ele, ou seja: algo pode ser grande e amarelo ao mesmo tempo. Brown desenvolve sua tese considerando e contestando outras duas correntes interpretativas. A primeira, que ela chama de “*the Oxford interpretation*”, argumenta que o falso *logos* diz de algo aquilo que é diferente

Estrangeiro de Eleia de que acerca de cada ente, muitas coisas são e muitas não são (263b14-15), o que, por sua vez, encontra respaldo na comunhão dos maiores gêneros (*ser*, *movimento*, *repouso*, *identidade* e *diferença*).

Há, entretanto, sérios problemas nessa pressuposição. Primeiro, Platão não diz explicitamente como o *não ser* se mistura com o enunciado gerando a falsidade, apenas apresentando aquilo que denominamos “fórmulas” da falsidade. Segundo, Platão também não diz como os termos de um enunciado (nomes e verbos) estão conectados com as Formas, onde se mostrou, a partir da relação entre as Formas *diferença* e *ser*, que o *não ser* de algum modo é. Terceiro, os resultados alcançados acerca da verdade e da falsidade dos enunciados “Teeteto senta” e “Teeteto voa” parecem prescindir da seção onde se discutiu a comunhão das Formas, cujo desenvolvimento, diz Cornford, foi justamente o de criar as condições de possibilidade tanto para o discurso, quanto para o discurso falso.

Contudo, não nos parece, num primeiro momento, que Platão esteja tratando o problema da verdade e da falsidade do discurso a partir da ótica da correspondência no sentido forte do termo. Ou seja, não se pode simplesmente concluir que o enunciado “Teeteto voa” é falso porque diz algo que não é (voar) sobre Teeteto, uma vez que pode ser constatado empiricamente, por meio de verificação direta, que ele está sentado e não voando. Essa tese, além de tornar a seção da comunhão das Formas inócua, nos remeteria para o problema do *não ser* como contrário do *ser*, pois dizer o que não é sobre Teeteto poderia sugerir dizer algo inexistente.

4.2. O alcance explicativo dos enunciados “Teeteto senta” e “Teeteto voa” para o problema da falsidade

Nota-se, desse modo, que o principal problema envolto nesse trecho do *Sofista* reside, mais uma vez, em como interpretar a verdade e a falsidade do discurso considerando-se a seção anterior onde se discutiu a comunhão das Formas e o *não ser*. E aqui, dado que o texto do *Sofista* é lacônico, a literatura secundária é fértil em tentar restabelecer a conexão entre essas duas partes do diálogo. Em razão da relevância desse ponto para a economia argumentativa do diálogo, sobretudo para o problema do discurso falso, nos guiaremos pelas leituras de alguns intérpretes,

de tudo o que é sobre esse algo, enquanto que a segunda, que ela denomina “*the incompatibility interpretation*”, diz de algo o que é incompatível com esse algo.

buscando não uma visão única sobre a questão, mas tentando apresentar contrapontos ou perspectivas de leituras distintas, de modo que isso se reverta em possibilidade de avanço na questão.

Cornford, por exemplo, observa que, inicialmente, subjacente à declaração verdadeira “Teeteto senta” parece estar a noção de correspondência do enunciado com as coisas que são ou os fatos, muito embora, observa o autor, essa correspondência não seja explicada. Assim, para o arranjo da ação com seu agente expresso na declaração “Teeteto senta”, há um fato complexo “Teeteto-sentado” ao qual aquela declaração corresponde. Para Cornford essa perspectiva poderia nos levar à conclusão de que verdade e falsidade de um enunciado no *Sofista* se explicariam exclusivamente pela ótica da correspondência (no sentido forte), sendo prescindível o plano inteligível das Formas. Mas esse entendimento em torno da questão da correspondência, objeto o próprio Cornford, não subsiste quando aplicado à declaração falsa. Isso porque a declaração falsa seria aquela em que não haveria correspondência entre a declaração e os fatos, o que nos levaria de volta ao problema de que a declaração se reporta absurdamente a fatos não existentes, portando ao nada, o que já se mostrou impossível.

Diante desse imbróglio, a tese de Cornford é de que a coerência argumentativa sobre a verdade e a falsidade dos enunciados só se completa quando se põe em questão as Formas. Assevera Cornford que “Toda a seção da combinação das Formas foi desenvolvida para fornecer a chave da falsa declaração”²⁹⁵, de modo que para esse autor a afirmação de Platão de que o discurso surge do entrelaçamento das Formas significa que ao menos uma Forma entra na atribuição de significação de qualquer discurso. Destarte, para esse intérprete o imbricado esquema do discurso verdadeiro e falso com os fatos existentes, ou não existentes, só se completa quando as Formas entram nesse esquema. No exemplo de enunciado verdadeiro e falso – “Teeteto senta” e “Teeteto voa” - o nome Teeteto não se refere, segundo Cornford, a uma Forma, mas a um sujeito existente concretamente. Já os nomes comuns “senta” e “voa” portam um duplo sentido, pois servem para significar tanto um fato singular e concreto, quanto uma Forma.

Nesse passo, para o enunciado falso Teeteto voa, Cornford afirma que esse arranjo de verbo e nome não possui correspondência com um fato complexo concreto

²⁹⁵ Cornford, 1935, p. 314. (tradução nossa).

Teeteto-voando. Mas isso não implica um facto não existente, pois “Teeteto” se refere ao sujeito individual Teeteto e “voa”, muito embora não possua correspondência factual concreta (Teeteto não está voando), significa a Forma Voar e, por isso, não se pode dizer que é algo não existente. Assim, conclui Cornford que cada elemento do enunciado possui agora um significado, assim como o enunciado como um todo também o possui. No caso do enunciado verdadeiro há tanto uma correspondência de “senta” com um facto individualmente existente, quanto sua participação na Forma Sentar; ao passo que no enunciado falso há somente a participação de “voa” na Forma Voar, não havendo apenas a correspondência com um facto individual concreto.

Outra interpretação, que em alguns pontos se assemelha à de Cornford, é a de Fronterotta (2013), cuja análise parte da questão de se considerar se (1) num determinado enunciado (λόγος) estariam envolvidas somente Formas ou (2) coisas sensíveis também estariam implicadas num enunciado (λόγος) determinado. Dito de outro modo, trata-se de perscrutar a relação entre os termos de um enunciado (nomes e verbos) e as Formas, se ambos representam apenas Formas ou não, extraindo de cada hipótese as consequências correlatas.

Se consideramos a primeira hipótese ter-se-á um arranjo de verbos e nomes no qual cada termo do enunciado representaria uma Forma, cuja verdade ou falsidade não dependeria, conforme Fronterotta, de condições contingentes. Nesse caso teríamos um *logos* verdadeiro ou falso *a priori*.²⁹⁶ Todavia, se consideramos que as coisas sensíveis estão envolvidas num *logos* determinado, as Formas serão condição necessária, mas não suficiente para a verdade ou falsidade desse *logos*. A distinção entre verdade e falsidade dependeria, nesse caso, de uma verificação das condições concretas do mundo empírico no momento em que se pronuncia esse *logos*. Por essa razão teríamos um *logos* verdadeiro ou falso *a posteriori*. Assim, segundo Fronterotta:

Como resultado, nós teríamos ou um λόγος analítico *a priori* (1) inaplicável às coisas sensíveis e, assim, incapaz de produzir verdade e conhecimento sobre nosso mundo, ou um paradoxal λόγος analítico *a posteriori* (2) cujo critério de verdade deve ser confirmado a cada vez na base do conteúdo da experiência sensível, e assim incapaz de produzir de modo universal e necessário, ou científico, a verdade e o conhecimento.²⁹⁷

²⁹⁶ No caso do exemplo de λόγος verdadeiro “Teeteto senta” teríamos, segundo Fronterotta, a Forma Homem, da qual Teeteto participa, combinando eternamente com a Forma Sentar, de modo que “Teeteto senta” seria verdadeiro independentemente de condições contingentes particulares, como, por exemplo, se Teeteto estiver de pé em vez de sentado.

²⁹⁷ Fronterotta, 2013, p. 213 (tradução nossa).

A despeito de considerar plausível a hipótese (1), Fronterotta defende a hipótese (2) por entender que os exemplos de enunciado verdadeiro e falso fornecidos por Platão - “Teeteto senta” e “Teeteto voa” - corroboram essa hipótese.²⁹⁸ Ademais, o autor observa, ainda, que no caso da primeira hipótese, na qual se obtém uma verdade imutável *a priori*, a falsidade dependeria de um erro de cálculo na estruturação dos termos (verbos e nomes) de um enunciado em relação às Formas. Por outro lado, no caso da segunda hipótese, na qual se considera que num determinado enunciado estão envolvidas Formas e coisas sensíveis, a verdade e a falsidade - para além de uma questão de puro cálculo lógico - seriam contingentes, pois dependeriam da verificação empírica em um dado espaço de tempo.²⁹⁹ Nesse caso, conclui Fronterotta, verdade e falsidade seriam mutualmente excludentes e conjuntamente exaustivas apenas num dado espaço de tempo, tornando-se mutáveis e até mesmo complementares ao longo do tempo, dado que as condições contingentes - coisas sensíveis e perspectiva do sujeito que julga – alteram-se.

Também para Crivelli em um enunciado a ação apontada pelo verbo será sempre uma Forma, enquanto que o sujeito apontado pelo nome poderá ser tanto uma Forma, quanto uma coisa individual. Assim, segundo esse intérprete no exemplo de enunciado “um homem entende” tanto o sujeito significado pelo nome, quanto a ação significada pelo verbo seriam Formas. Já nos exemplos de enunciados “Teeteto senta” e “Teeteto voa” apenas as ações apontadas pelos verbos “sentar e voar” seriam Formas, enquanto o sujeito “Teeteto” expresso pelo nome seria uma coisa individual.

A interpretação de Crivelli para o enunciado verdadeiro “Teeteto senta” é de que ele é composto de um verbo (ação), que é uma Forma, e um nome (sujeito), que é um indivíduo singular, de sorte que a ação significada pelo verbo diz o que é do sujeito “Teeteto” significado pelo nome. Para o enunciado falso, Crivelli segue a interpretação de Oxford (*Oxford interpretation*), segundo a qual uma sentença é falsa quando uma ação apontada pelo verbo é diferente de todas as coisas que são de um sujeito apontado pelo nome. Assim, o enunciado “Teeteto voa” é falso porque a ação significada pelo verbo voar, que é uma Forma, é diferente de todas as coisas que são sobre o sujeito singular “Teeteto”, significado pelo nome.

²⁹⁸ Essa é a mesma posição defendida por Cornford (1935).

²⁹⁹ O enunciado “Teeteto senta”, em que estão implicados o indivíduo Teeteto e a Forma Sentar, pode ser verdadeiro num momento, mas em outro não.

Crivelli observa, ainda, que uma objeção³⁰⁰ normalmente suscitada contra essa interpretação diz respeito à inviabilidade de se examinar todas as coisas que são sobre o sujeito expresso pelo nome. N'outros termos, segundo essa objeção, para a análise de uma declaração falsa seria necessário a impossível tarefa de se inventariar todos os seres que são sobre o sujeito do enunciado. Somente assim poder-se-ia dizer que uma determinada ação apontada pelo verbo deste enunciado diz uma coisa que não é sobre o sujeito apontado pelo seu nome e que, por essa razão, seria falso. No entanto, afirma Crivelli que essa objeção estaria fundada numa confusão entre “critério e essência”, pois ela estaria se valendo de critérios a fim de se checar a falsidade de um enunciado em detrimento da essência do enunciado falso. Desse modo, a defesa desse autor é de que “A interpretação de Oxford credits Platão com a especificação da ‘essência’ da falsidade, não de um ‘critério’ para sua descoberta.”³⁰¹

Marques (2006) também procura manter os elos entre a seção da comunhão das Formas e a análise do discurso. No entanto, a despeito dos exemplos dados por Platão, esse intérprete defende que a verdade e a falsidade não são determinadas pela simples imediaticidade da percepção sensível: “A verdade de um discurso não se dá na imediaticidade do olhar [...]; ela deve ser buscada, perseguida [...]. Entre o discurso e aquilo de que ele é discurso (aquilo sobre o que ele é) não há correspondência direta, mas processo e caminho [...]”³⁰² Argumenta Marques que “Justificar um discurso significa tentar explicitar todas as formas que se impõem como necessárias para torná-lo significante, ou inteligível.”³⁰³ Desse modo, observa o autor:

Como vimos, para que haja discurso, verdadeiro ou falso, é preciso supor não apenas as formas vogais, mas também muitas outras formas nas suas relações de participação e não-participação, de oposição simples ou de contrariedade. Mas são as relações específicas entre os seres (ou as formas) implicadas em um *logos* preciso que decidem de sua verdade ou de sua falsidade; no caso, um *logos* que tem a ver com um ser individual, Teeteto.³⁰⁴

A consideração de Marques acerca do enunciado também parte do que ele chama de “ação” do discurso, que nada mais é do que colocar em destaque o verbo que atribui uma ação a um agente. Com isso Marques afirma que “São as ações dos *rhémata* que devem ser compreendidas em termos de ligação ontológica. Ao ligar um

³⁰⁰ Marques, por exemplo, denomina a interpretação “oxfordiana” de explicação fraca, dado que ela toma alteridade como simples diferença, o que não é suficiente para a caracterização de um falso discurso.

³⁰¹ Crivelli, 2013, p. 249 (tradução nossa).

³⁰² Marques, 2006, p. 315.

³⁰³ Marques, 2006, p. 309.

³⁰⁴ Marques, 2006, p. 326.

rhêmata a um *onóma*, aquele que fala representa, no plano do discurso, seres que se ligam de modo diferentes.”³⁰⁵

Assim, para o par de declarações “Teeteto senta” e “Teeteto voa” Marques coloca em destaque a ação do discurso externada em “senta e voa”, argumentando que eles são Formas a partir das quais se pode dizer que o indivíduo concreto “Teeteto” está ou não ligado. Desta feita, para Marques a falsidade do discurso “Teeteto voa” está em que “Ele diz que a forma ‘voar’, que é um ser que não faz parte das formas das quais Teeteto participa (logo, que é *outra que* as formas de que participa Teeteto), na verdade, faz parte das formas (seres) das quais ele participa.”³⁰⁶ Isso é possível porque segundo Marques “Ao ser ‘Teeteto’ podemos ligar seres e não-seres. Se eu ligo a um ser um ser que não lhe está ligado, logo, um não-ser para ele, produz um discurso falso.”³⁰⁷

Contudo, guardadas as devidas especificidades, observa-se que em todas as interpretações *suso* apresentadas há uma tendência em seus intérpretes, com variação de grau entre eles, em tentar encontrar uma solução para a falsidade a partir dos exemplos apresentados por Platão. Em todas elas observamos uma vontade de se justificar analiticamente a falsidade, de modo que todas tentam explicar, a partir da comunhão das Formas, o porquê da falsidade de “Teeteto voa”. A seguirmos esses intérpretes poderíamos dizer que os dois exemplos fornecidos por Platão dão conta do problema da verdade e, principalmente, da falsidade.

Destaca-se, entretanto, que uma característica marcante dos dois exemplos tomados por Platão - Teeteto senta e Teeteto voa - é que ambos são acessíveis imediatamente aos sentidos (à visão) dos interlocutores do diálogo, de modo que não haveria dificuldades para o jovem Teeteto em simplesmente afirmar, após uma constatação empírica, qual é o verdadeiro e qual é o falso, quanto mais porque o problema acerca do *não ser* já havia sido resolvido, de modo que dizer as coisas que não são se tornara possível. Restringir a análise do problema da verdade e da falsidade do discurso aos exemplos fornecidos pelo Estrangeiro acerca de Teeteto (senta e voa) pode nos levar, em certa medida, a assumir que Platão estaria comprometido com uma teoria correspondetista (no sentido forte) da verdade,

³⁰⁵ Marques, 2006, p. 328.

³⁰⁶ Marques, 2006, p. 328.

³⁰⁷ Marques, 2006, p. 326.

associada a uma justificativa teórica do *não ser* viabilizada pela comunhão das Formas.

Torna-se difícil, nesse sentido, avaliar o alcance explicativo desses dois exemplos vinculados à percepção imediata dos sentidos para a questão da verdade e da falsidade no *Sofista*. Platão, desde *A República* (523b), já havia suscitado essa questão dizendo que determinadas percepções sensoriais não carecem da reflexão para sondá-las, pois o julgamento da percepção sensorial é ele mesmo adequado, ao passo que outras questões estimulam a reflexão de todas as formas a sondá-las, pois nesses casos a percepção sensorial parece não produzir nenhum resultado seguro ou confiável. Também no *Político*, diálogo que se considera posterior ao *Sofista*, Platão suscita novamente essa questão (285d-e) para afirmar mais incisivamente que quanto às coisas mais valiosas, que geralmente são incorpóreas, não há imagens claramente elaboradas que possam preencher a mente do investigador por meio de seus sentidos imediatos, sendo necessário o empenho racional a fim de alcançá-las pelo *logos*.

Vejamos que para o primeiro exemplo de enunciado - “um homem entende”³⁰⁸ - Platão não se posiciona quanto a sua verdade ou falsidade. Também aqui os intérpretes pouco ou nada dizem em termos analíticos sobre esse enunciado. Esse exemplo seria uma boa amostra para se enfrentar o problema da verdade e da falsidade em enunciados não vinculados à percepção imediata dos sentidos. Só assim poderíamos qualificar objetivamente enunciados sobre as virtudes éticas e políticas, sobre o melhor modelo de vida boa ou até mesmo sobre a suposta aparência de sábio do sofista.

Esse problema não é de pouca importância, de sorte que levou intérpretes do peso de Rosen, por exemplo, a afirmar que os exemplos fornecidos por Platão de enunciados verdadeiro e falso nos levam à conclusão de que o problema da verdade e da falsidade não se resolve pela simples análise gramatical. Objeta Rosen que o Estrangeiro de Eleia escolhe, em primeiro lugar, exemplos sobre pessoas e ações e não sobre Formas. Em segundo lugar, o exemplo de enunciado falso - “Teeteto, com quem estou falando agora, voa” - envolve um marcador de contexto (com quem estou falando agora) que não está presente no enunciado verdadeiro - “Teeteto senta” -, de modo que se não houvesse tal marcador de contexto o enunciado nem seria sobre

³⁰⁸ Platão, *Sofista*, 262c7.

Teeteto. Desta feita, diz Rosen que, “Em outras palavras, uma análise puramente gramatical ou lógica não nos fornece o significado de uma afirmação falsa. Nós precisamos também do que hoje seria chamado de informação ‘contextual’, ou informação sobre a intenção do falante.”³⁰⁹

Para Rosen, portanto, “Mesmo, então, se o Estrangeiro tiver sucesso em distinguir entre afirmações verdadeiras e falsas sobre seres, no sentido que as classifica de acordo com sua aparência ou tipo, isto não será suficiente para definir, muito menos refutar, a sofística.”³¹⁰ Isso porque, segundo esse intérprete, “Como também emerge de outros aspectos da apresentação do Estrangeiro, o problema genuíno da sofística volta-se para a distinção entre melhor e pior, sobre os fins aos quais as artes e ciências são direcionadas, não ao exercício verídico ou específico destas artes.”³¹¹ Rosen complementa sua observação com o seguinte argumento:

Permanece para ser mostrado que, em relação às intenções humanas, existe uma distinção entre afirmações verdadeiras ou falsas, ou, se existe tal distinção, que é a mesma distinção que no caso de afirmações sobre “aparências” ou semelhanças. [...] Até mesmo se pudéssemos desenvolver uma definição técnica satisfatória de verdade (pensa-se aqui na chamada definição de verdade de Tarski), permanece a ser determinado se existe um original correspondente a ícones discursivos sobre a boa vida. “A neve é branca” pode ser certificado como verdade porque temos acesso à brancura da neve. Mas existe alguma analogia entre neve branca e a vida boa?³¹²

Quanto àquelas interpretações que procuram conciliar os exemplos de enunciados verdadeiro e falso com a comunhão das Formas, Rosen contra-argumenta afirmando que se Formas correspondessem a todo predicado possível - como o faz, por exemplo, Cornford com “senta” e “voa” - elas seriam infinitas em número. Por outro lado, argumenta Rosen que se a falsidade de “Teeteto voa” dependesse de uma constatação empírica apenas, seríamos forçados a aceitar que toda a seção dedicada à comunhão das Formas e à busca pelo *não ser* teria sido em vão (uma grande piada), o que seria difícil de admitir.

Essas objeções de Rosen evidenciam, por um lado, as fragilidades insertas nas tentativas de se justificar analiticamente a falsidade e, com isso, se tornam importantes para destacar a questão atinente ao alcance explicativo dos exemplos de enunciados “Teeteo senta” e “Teeteto voa” para o problema da verdade e da falsidade.

³⁰⁹ Rosen, 1983, p. 303 (tradução nossa).

³¹⁰ Rosen, 1983, p. 291 (tradução nossa).

³¹¹ Rosen, 1983, p. 291 (tradução nossa).

³¹² Rosen, 1983, p. 291/292 (tradução nossa).

Por outro lado, essa dificuldade do *Sofista* pode indicar, também, que Platão talvez não tenha tido a pretensão em circunscrever o problema da verdade e da falsidade ao estabelecimento de critérios objetivos para sua verificação. Adotar essa perspectiva nos leva a perceber que essas questões apenas se tornam um problema no *Sofista* se intentamos atribuir a Platão a pretensão de circunscrever o problema da verdade e da falsidade dentro de uma questão formalista comprometida com critérios objetivos apenas.

Essas dificuldades, por sua vez, reafirmam a posição de que entre *logos* e realidade não há um espelhamento simétrico. Conforme já se observou, no *Sofista* a relação entre o plano inteligível da comunhão das Formas e o discurso é assimétrica, não apenas no sentido que vai do primeiro para o segundo, mas sobretudo no sentido de que a comunhão das Formas figura no *Sofista* como constituinte do discurso. Mostrar a possibilidade do discurso falso não implica, desse modo, postular um critério objetivo para a sua delimitação.

Se é assim, parece não haver problemas em dizer que “Teeteto voa” é falso e que esse enunciado diz o que não é, pois tanto constatamos isso pela percepção imediata (a visão), quanto por um *logos* racional que nos mostrou a possibilidade de, no nível inteligível, se dizer o que não é. A questão agora é enxergar dentro do *Sofista* a possibilidade do *logos* falso, seja ele oriundo da percepção sensível, seja ele oriundo do puro pensar, sem que com isso percamos a unidade interna do diálogo.

Para tanto, é preciso lembrar que para Platão verdade e falsidade não diz respeito apenas ao enunciado, mas sim a outras modalidades congêneres ao discurso, como pensamento, opinião e *phantasia*. A metodologia traçada inicialmente consistia em investigar o enunciado, a opinião e a *phantasia* para que, revelando o que são, fosse verificada uma possível comunhão deles com o *não ser*, o que nos permitiria afirmar que também podem ser falsos (260e).

Nesse sentido, após apresentar o enunciado como um arranjo de verbos e nomes, bem como fornecer dois exemplos de enunciados a partir dos quais, ainda que com o uso dos sentidos imediatos, se verificou que um era verdadeiro e o outro era falso, Platão passa a considerar o pensamento (*dianoia*), a opinião (*doxa*) e a *phantasia* a fim de saber se podem, também, ser falsos. Nesta etapa da pesquisa acerca da falsidade do *logos* talvez possamos encontrar muito mais do que uma simples extensão dos resultados do enunciado para opinião e *phantasia*.

5. *Logos, dianoia, doxa e phantasia*

Em várias passagens dentro do *Sofista* Platão aponta que o problema da verdade e da falsidade não diz respeito apenas ao enunciado, sendo afim a outros estados cognitivos congêneres ao discurso. Desde o início da seção aporética do *Sofista* Platão já havia deixado claro que o problema da falsidade consistia em se poder dizer ou opinar o que não é, pois o *não ser* como contrário do *ser* era impensável e indizível (236e-238c). De igual modo, após a seção da comunhão dos gêneros, onde se inicia a análise do discurso falso, Platão propõe investigar o enunciado e a opinião para verificar se misturam com o *não ser*, uma vez que “[...] opinar e dizer as coisas que não são é de algum modo a falsidade, gerando-se no pensamento e nos enunciados.”³¹³ Em seguida é dito ser necessário investigar não apenas o enunciado e a opinião, mas também *phantasia* (260e).³¹⁴

Nesse passo, após mostrar o enunciado como um arranjo de verbo (*rhema*) e nome (*onoma*), bem como mostrar, a partir desse arranjo, que ele mistura com o *não ser* gerando a falsidade na medida em que diz coisas diferentes das que são ou coisas que não são como são, Platão passa a considerar a possibilidade da falsidade no pensamento, opinião e *phantasia*. Aqui o Estrangeiro de Eleia interroga Teeteto: “O quê? Pensamento e opinião e imaginação, acaso não é já evidente que esses mesmos gêneros vêm a nascer em nossas almas, tanto como falsos, quanto como verdadeiros?”³¹⁵ Observa-se, assim, que os estados cognitivos “pensamento (*dianoia*), enunciado (*logos*), opinião (*doxa*) e *phantasia*” estão todos relacionados à modalidade discurso (*logos*), de sorte que o problema da falsidade diz respeito a todos eles e não apenas ao enunciado.

Essa mudança de perspectiva é fundamental para o dimensionamento do real problema da falsidade no *Sofista*. No entanto, a maneira sutil como Platão desenvolve essa questão dentro do diálogo parece ter induzido muitos intérpretes a

³¹³ Platão, *Sofista*, 260 c3-5.

³¹⁴ O termo *phantasia*, afirma Notomi, não possui registro em outra literatura grega, sendo introduzido de forma inaugural por Platão em seus diálogos, onde se constatou apenas sete ocorrências da palavra: uma vez na *República* (382e10), duas vezes no *Teeteto* (152c1 e 161e8) e quatro vezes no *Sofista* (260c9, e4, 263d6, 264a6). Na tradução do *Sofista* que utilizamos, o termo *phantasia* vem traduzido pelas seguintes palavras: 260c9 (aparência); 260e4 (aparência); 263d6 (imaginação) e 264a6 (imaginação). Em razão disso, e seguindo a terminologia adotada por Notomi, optaremos por não traduzir o termo *phantasia*, empregando-o tal e qual, de modo a evitar possíveis confusões com outras expressões correlatas. Por ocasião de referências às passagens do *Sofista* onde o termo está grafado como “aparência” ou “imaginação”, grafaremos o termo *phantasia* seguido daqueles termos entre parênteses.

³¹⁵ Platão, *Sofista*, 263d7-10.

negligenciarem o tema. Uma exceção, por sorte profícua, pode ser verificada em Notomi (1999). Esse intérprete dedica especial atenção a essa passagem do *Sofista*, considerando-a central para sua análise da seção na qual Platão investiga o discurso falso. Para Notomi a chave interpretativa dessa seção está no conceito de *phantasia*, o qual foi negligenciado por muitos comentadores,³¹⁶ de modo que se torna relevante investigar o papel que o termo representa para a economia argumentativa do diálogo.

Vejamos, inicialmente, como Platão trata essa questão no *Sofista*. Após interrogar sobre a possibilidade de pensamento, opinião e *phantasia* (imaginação) serem afetados pela falsidade tanto quanto o enunciado, Platão apresenta a distinção entre esses estados cognitivos. Inicialmente é demarcada a distinção entre pensamento (*dianoia*) e discurso (*logos*). E aqui se diz: “Pois bem, pensamento e discurso são o mesmo; mas o primeiro, que é o diálogo íntimo da alma consigo mesma, que nasce sem voz, é esse mesmo que foi por nós denominado pensamento? [...] E o outro, um fluxo a partir da alma, indo através da boca com som, se chama discurso?”³¹⁷

Há, portanto, semelhança entre pensamento (*dianoia*) e discurso (*logos*), de modo que Platão chega a afirmar que são o mesmo. Na esteira de Notomi, discurso e pensamento são processos (*dialogos*), cuja característica central é o constante perguntar e responder. A única distinção entre ambos é que enquanto o pensamento ocorre em silêncio, num diálogo íntimo e silencioso da alma consigo mesma, o discurso é o diálogo que ocorre por meio de um fluxo sonoro, a partir da alma, vertido em voz (263e4-10).

Desse modo, sendo ambos processos dialógicos, tanto discurso quanto pensamento pressupõem um constante perguntar e responder, o que, por sua vez, pressupõe a interação entre dois agentes no desempenho desses papéis (de perguntador e de respondedor). No discurso esses papéis são representados pelo diálogo entre duas ou mais pessoas. No pensamento, que é um diálogo da alma consigo mesma, um mesmo indivíduo representa o duplo papel de perguntador e respondedor.³¹⁸ Daqui surgem duas importantes conclusões: a) como o pensamento ocorre na alma e o discurso é um fluxo sonoro a partir da alma (263e4-10), pressupõe-

³¹⁶ Notomi faz referência a autores como Campbell (1867), Taylor (1961), Diès (1969).

³¹⁷ Platão, *Sofista*, 263e4-10.

³¹⁸ Notomi aponta que essa característica de processo dialógico aparece no *Teeteto* (189e7-190a2) e também no *Filebo* (38c5-d11).

se que o pensamento precede o discurso, nos permitindo afirmar que o discurso é o pensamento que se desdobra, passando do diálogo refletido de um sujeito consigo mesmo para um diálogo entre sujeitos; b) sendo discurso e pensamento o mesmo, este também pode ser falso e, com isso, pode-se concluir que a falsidade nasce já em nossas almas (263d7-10).

Em seguida é estabelecida a distinção entre enunciado (*logos*) e opinião (*doxa*). No discurso há afirmação e negação por meio da voz, o que é propriamente o enunciado: “Por sua vez, sabemos que há nos enunciados... [...] ...afirmação e negação.”³¹⁹ Por outro lado, quando afirmação e negação ocorrem em silêncio no pensamento temos a opinião: “Então, quando isto nasce em silêncio, na alma, com o pensamento, tu tens algo a dizer dele além de opinião?”³²⁰ Portanto, tanto o enunciado quanto a opinião operam por meio de afirmação e negação, mas enquanto o primeiro mostra-se no discurso, que é diálogo em voz com outra pessoa, o segundo revela-se no pensamento, que é diálogo silencioso da alma consigo mesma.

Enunciado e opinião, afirma Notomi, são conclusões ou produtos, via afirmação e negação, daqueles processos dialógicos que ocorrem no discurso e no pensamento, sendo o enunciado a conclusão do discurso (fluxo vocálico) e a opinião a conclusão do pensamento. Pode-se dizer que o enunciado, enquanto um arranjo de verbos e nomes, mostra ou conclui algo acerca de algo por meio de afirmação e negação, o que significa interromper o processo discursivo. A verdade e a falsidade de um enunciado decorre do ato de afirmar ou negar algo acerca de algo por meio do arranjo de verbos e nomes. Por analogia pode-se extrair os mesmos resultados quanto à opinião, uma vez que a opinião está para o pensamento assim como o enunciado está para o discurso.

Por fim, é estabelecida a distinção entre o afirmar e o negar por meio de opinião que se gera no pensamento por ele mesmo (opinião pura), ou por meio de opinião que se gera através dos sentidos (*phantasia*). Entrementes, e antes de tratarmos dessa distinção, importa destacar a diferenciação que faz Notomi entre *phantasia* e *phantasma*.³²¹ Observa Notomi que “*phantasma* é um tipo de imagem que não representa as verdadeiras proporções do original, enquanto *phantasia* é [...] um tipo

³¹⁹ Platão, *Sofista*, 263e12-15.

³²⁰ Platão, *Sofista*, 264a1-3.

³²¹ Para Notomi *phantasma* (aparição) é aquela espécie de imagem suscitada entre as linhas 235 c8 - 236 c8 do *Sofista*.

de estado cognitivo o qual é ou verdadeiro ou falso.”³²² Assim, enquanto *phantasma* é a espécie de imagem ao lado de *eikon*, *phantasia* é um estado cognitivo congênere ao enunciado que pode ser ou verdadeiro ou falso. Mais adiante veremos o quanto essa distinção também é importante.

Voltando ao ponto, Platão apresenta agora a distinção entre opinião e *phantasia*: “O que? Quando, não em si, mas, através das sensações, por sua vez, se faz presente em alguém uma experiência desse tipo, será que é possível chamar-lhe correctamente outra coisa que não seja imaginação?”³²³ O texto do *Sofista* indica que *phantasia* é um tipo de opinião que se gera por meio de um processo perceptivo (senso-percepção). *Phantasia* se inseri, assim, no contexto dos estados cognitivos relacionados à modalidade discurso.

Conforme Notomi, nesse esquema envolvendo processos (*dialogos*) e produtos, o termo *phantasia* é introduzido no *Sofista* como a opinião que ocorre através de processo perceptivo ou, dito de outro modo, *phantasia* é a opinião que se forma no pensamento por meio de percepção. *Phantasia*, portanto, não é um processo, mas sim um produto ou uma conclusão, via afirmação e negação, de um processo que envolve senso-percepção: “[...] *phantasia* é um julgamento perceptivo distinto do puro julgamento (que é julgamento por ele mesmo, não através da percepção).”³²⁴

Esse arranjo permitiu Notomi dizer que opinião e *phantasia* são estados cognitivos, sendo a opinião não perceptiva (opinião pura) uma opinião *par excellence*, visto que conclui um diálogo íntimo da alma consigo mesma, enquanto que *phantasia* é uma opinião que ocorre através da percepção, portanto uma aparência *par excellence*. Assim, a opinião através do senso-percepção é *phantasia* e a opinião não perceptiva é opinião pura. Como ambos são congêneres ao enunciado, também são ou verdadeiro ou falso.

Feita essa última distinção entre opinião e *phantasia*, Platão apresenta uma conclusão sobre o que é cada estado cognitivo, mostrando a relação que há entre eles e como, a partir dessa relação, podem ser também falsos:

Pois bem, uma vez que, como vimos, o enunciado é verdadeiro e falso, e desses o pensamento apareceu como o diálogo da própria alma consigo mesma, e opinião é a conclusão do pensamento, que ‘aparece’, dizemos, como uma mistura de sensação e opinião, é então forçoso que, como também

³²² Notomi, 1999, p. 252 (tradução nossa)

³²³ Platão, *Sofista*, 264a5-8.

³²⁴ Notomi, 1999, p. 252 (tradução nossa).

essas são congêneres com o enunciado, alguns deles algumas vezes sejam falsos.³²⁵

Essa passagem destaca que pensamento, opinião e *phantasia* são estados cognitivos os quais Platão apresenta em relação ao enunciado. Assim, e de acordo com Notomi, nenhuma análise sintática é feita desses conceitos como se fez do enunciado, de modo que eles são apresentados a partir de uma análise relacional com o enunciado e, em razão disso, sendo este necessariamente verdadeiro ou falso, também aqueles o serão, pois são congêneres ao enunciado. No entanto, para Notomi tanto opinião quanto *phantasia* possuem a mesma estrutura do enunciado, ou seja, são compostos por um arranjo de verbos e nomes. Da mesma forma, discurso e pensamento possuem a mesma estrutura dialógica.

Seguindo a interpretação de Notomi podemos sintetizar os elos existentes entre esses estados cognitivos como se segue. De um lado temos o discurso (*logos*), o qual ocorre na interação com outras pessoas, e o pensamento (*dianoia*), o qual ocorre no interior da alma seja por ele mesmo, seja através do senso-percepção, sendo todos processos dialógicos. De outro lado temos enunciado (*logos*), opinião (*doxa*) e *phantasia* (*doxa* através da percepção), os quais são conclusões ou produtos daqueles processos dialógicos - via afirmação e negação - a partir do que pedem ser ou verdadeiros ou falsos. Desse modo, verdade e falsidade situam-se no interior de um processo dialógico, seja ele engendrado entre dois ou mais indivíduos, seja ele engendrado no interior da alma de um mesmo indivíduo.

Marques também argumenta que pensamento, opinião e *phantasia* podem ser reduzidos à modalidade discurso, de modo que as diferenças entre eles podem ser sintetizadas do seguinte modo: “o pensamento é diálogo, discurso em movimento; a opinião é o discurso parado; a aparição (*fantasia*) é a opinião misturada com a percepção, ou a opinião ‘tornada imagem.’”³²⁶ A redução desses três conceitos a um denominador comum - o discurso - permite Platão esboçar em suas minúcias o tema da verdade e da falsidade. Desta feita, a opinião, assevera Marques, seja ela operada no pensamento puro ou a partir das percepções, interrompe o fluxo do pensamento por meio de afirmação ou negação. É precisamente essa interrupção do pensamento pela opinião (afirmando e negando), tal qual o enunciado o faz com o discurso, o que

³²⁵ Platão, *Sofista*, 264 a10-b4.

³²⁶ Marques, 2006, p. 331.

permite falar em verdade e falsidade, dadas as relações com o enunciado e com o discurso.

Importa observar que até aqui o que fizemos foi verificar como Platão distinguiu e construiu os elos entre pensamento (*dianoia*), discurso (*logos*), enunciado (*logos*), opinião (*doxa*) e imaginação (*phantasia*), de modo a podermos afirmar, a partir do enunciado, que podem todos ser, de igual modo, ou verdadeiros ou falsos. Contudo, para dimensionarmos adequadamente o problema da falsidade no *Sofista* precisamos procurar as conexões entre esses estados cognitivos e outras partes importantes do diálogo.

Para tanto, nos valeremos mais uma vez da valiosa interpretação de Notomi, cuja perspectiva de preservação da unidade do diálogo nos permitirá enxergar suas conexões internas. Esse autor analisa o *Sofista* a partir de um conjunto estruturado de dificuldades as quais se mostram conectadas entre si. Nesse sentido, e conforme Notomi, até a seção da comunhão das Formas, onde se discutiu o problema do *não ser*, as dificuldades foram colocadas na seguinte ordem: (a) o problema acerca do aparecer e parecer sem ser (da aparência),³²⁷ (b) o problema da imagem (*eikon* e *phantasma*), (c) o problema da falsidade e (d) o problema do *não ser*.

A partir do problema do *não ser*,³²⁸ que é justamente onde se investiga o discurso, há, segundo Notomi, um caminho de volta empreendido por Platão rumo ao problema original, que é a questão da (a) aparência (*phainomenon*). Esse retorno é feito porque a resolução do problema do *não ser* foi condição necessária, mas não suficiente para dirimir por completo a dificuldade acerca da falsidade. Assim, com a investigação sobre o discurso se inicia um caminho de volta em busca de solução das dificuldades na seguinte ordem: (c) o problema da falsidade; (b) da imagem e (a) da aparência.

Segundo Notomi, a aparência (*phainomenon*) foi apresentada como a questão primeira dentro do *Sofista*. Com efeito, a aparência de sábio do sofista levantou a questão de como é possível aparecer e parecer sem ser (233a-233d), a partir do que todas as outras questões emergiram. O paradigma da imagem (*eídolon*), afirma esse exegeta, foi introduzido no *Sofista* para ilustrar o conceito de aparência, pois assim

³²⁷ De fato, o primeiro e fundamental problema no *Sofista* atrelado ao sofista é sua aparência de tudo saber, de dominar a arte da opinião acerca de tudo (233a-d).

³²⁸ Notomi considera o problema do *não ser* como o ponto alto da questão original do diálogo, que é, segundo o autor, a busca pela definição do sofista dentro da falsa aparência (aparência de ser sábio), a partir do que todos os outros problemas emergem.

como o pintor e o escultor imitam todas as coisas por meio da arte da pintura e da escultura, o sofista também o faz produzindo aparências ou imagens discursivas (*eidōla legomena*) de todas as coisas (233d4-5).

Desse modo, as duas espécies de imagens - *eikastike* e *phantastike* – ilustram, num primeiro momento, os dois modos de se relacionar com a aparência: a postura do filósofo e a do sofista. *Eikastike*, ou a produção de semelhanças, representa a verdadeira aparência do original. *Phantastike*, ou a produção de aparições, pretende se passar pela semelhança (*eikon*), sendo, no entanto, uma aparência da semelhança e não uma verdadeira aparência do original.³²⁹ Assim, por esse paradigma pode-se dizer que sofista e filósofo estão relacionados com a aparência, mas enquanto o primeiro produz *phantasma*, o qual é uma aparência que não observa as proporções do original, o segundo produz *eikon*, o qual é uma aparência que observa as proporções do original.

Nesse passo, para Notomi o conceito de aparência se torna fundamental para a compreensão do problema da falsidade no *Sofista*. E é justamente a partir dos estados cognitivos opinião e *phantasia* onde podemos encontrar os elos com a questão original da aparência: opinião, afirma Notomi, é o lado não perceptivo da aparência ou a aparência não-perceptiva; já *phantasia*, que é a opinião misturada com senso-percepção, é o lado perceptivo da aparência. Ao mostrar que tanto opinião quanto *phantasia* podem ser ou verdadeira ou falsa, Platão acaba por evidenciar que a aparência, seja ela perceptiva ou não perceptiva, pode ser igualmente ou verdadeira ou falsa.

Essa interpretação de Notomi acerca dos estados cognitivos - “pensamento, discurso, enunciado, opinião e *phantasia*” - nos permite, portanto, fazer um caminho de volta que passa pelo problema da falsidade, seguindo pelo problema da imagem até a questão original da aparência. Conforme diz Notomi: “[...] resolvendo a dificuldade da (c) falsidade do enunciado, opinião e *phantasia* virtualmente se resolve as outras questões concernentes a (b) imagens e (a) aparência.”³³⁰ Todo esse arranjo

³²⁹ Notomi analisa a relação entre imagem (cópia) e original considerando tanto a “proporção” quanto o ponto de vista do observador. Nesse sentido, uma imagem verdadeira (*eikon*) é aquela que, vista de um bom ponto de vista ou de uma boa perspectiva, observa as reais proporções do original, sendo, portanto, uma verdadeira aparência de seu modelo. Já uma imagem falsa (*phantasma*) é aquela que, vista de um bom ponto de vista ou de uma boa perspectiva, não representa as verdadeiras proporções de seu modelo, sendo uma falsa aparência. O *phantasma* tem a aparência do *eikon* quando visto de um ponto de vista ruim.

³³⁰ Notomi, 1999, p. 253/254 (tradução nossa).

estruturado de questões ou dificuldades levantadas no *Sofista* é esquematicamente representada por Notomi do seguinte modo:³³¹

(d) O que não é (*não ser*)

(c) Falsidade	[Enunciado]	(a) Aparência
		Opinião -----não-perceptivo		
		<i>Phantasia</i> = (b) Imagem -----perceptivo		

Observa-se, assim, como a questão original da aparência está atrelada aos estados cognitivos *phantasia* (onde se inseri o tema da imagem: *eikon* e *phantasma*)³³² e opinião. Por serem ambos - opinião e *phantasia* - cognatos ao enunciado, também estão sujeitos à falsidade, o que resulta na falsidade da aparência. A falsidade, por sua vez, tem como esteio o ser do *não ser*, o qual se mostrou a partir do entrelaçamento entre as Formas (*symplokē tōn eidōn*). De modo simplificado, esse esquema mostra como a relação entre *logos* e realidade para Platão é, na verdade, uma relação entre aparência e realidade.

De acordo com Notomi, portanto, a estratégia de Platão consistiu em mostrar inicialmente que o enunciado - enquanto um arranjo de verbos e nomes - é ou verdadeiro ou falso, pois pode dizer as coisas que são tanto como elas são, quanto como elas não são. Por conseguinte a opinião, por ser congênere ao enunciado, também pode ser ou verdadeira ou falsa, com a distinção de que ela é a conclusão de um pensamento. Por fim, a opinião que se forma no pensamento por meio da percepção (*phantasia*) também será ou verdadeira ou falsa, uma vez que ela também é opinião.

O argumento que discute verdade e falsidade de opinião e *phantasia* se conecta com a aparência, uma vez que opinião e *phantasia* cobrem, conjuntamente, toda a aparência - perceptiva e não-perceptiva. Em resumo, o enunciado, o qual pode ser ou verdadeiro ou falso, decorre tanto de opinião quanto de *phantasia* enquanto

³³¹ Notomi, 1999, p. 254 (tradução nossa).

³³² Marques também afirma que *phantasia*, nessa perspectiva, equivale a *eídolon*, termo que compreende a imagem em geral. Observamos, entretanto, que essa perspectiva será alterada por Platão na última divisão do *Sofista* (266e-268b), onde o discurso enquanto *mímesis* será relacionado a *phantasma*.

produtos do pensamento. De igual modo a aparência, uma vez que ela é a conjunção de opinião e *phantasia*, também pode ser ou verdadeira ou falsa.

Esse arranjo decorrente da análise de Notomi nos permite inferir essas mesmas relações na ordem inversa. De um lado temos os processos (*dialogos*) - senso-percepção, pensamento e discurso - e, de outro, temos os produtos os quais representam as conclusões daqueles processos - *phantasia*, opinião e enunciado. Dessa perspectiva pode-se dizer que o discurso é um pensamento vertido em voz, ou seja, o discurso é um fluxo a partir da alma ou um reflexo daquilo que se processa na alma (263e). O enunciado, o qual conclui o discurso por meio de afirmação e negação, decorre de uma opinião vertida em voz. A opinião, por sua vez, é originada tanto através de processo perceptivo (*phantasia*) quanto não perceptivo (opinião pura). Assim, o enunciado que torna o discurso falso é decorrente de opinião falsa, seja ela opinião pura, seja ela opinião misturada com percepção (*phantasia*).³³³

Nesse sentido, enunciados como “Teeteto senta” e “Teeteto voa” originam-se de opiniões que foram geradas no pensamento através da percepção (*phantasia*), uma aparência perceptiva, com destaque aqui para o sentido da visão. Ainda que não se veja Teeteto voando, não podemos negar, como o próprio texto do *Sofista* deixa claro, que não se trata de Teeteto, o qual estava disponível aos sentidos (visão) do Estrangeiro de Eleia no momento em que os dois enunciados foram produzidos sobre ele. No entanto, enunciados tais como “o homem entende” (262c) ou “o sofista parece ser sábio” (233c) são oriundos de opiniões não perceptivas (opinião pura), uma aparência não perceptiva. Sendo opiniões não perceptivas, significa que foram geradas no pensamento por ele mesmo.

Notomi, por exemplo, toma os enunciados “a maçã parece ser vermelha” e “a cabeça da estátua parece ser pequena”³³⁴, argumentando que estes são exemplos de enunciados decorrentes de opinião que se deu por meio da percepção (*phantasia*), com destaque para a visão. Por outro lado, esse mesmo autor toma os enunciados “você parece errado”, “parece que cinco (5) mais sete (7) é igual a onze (11)” e “o sofista parece ser sábio”, argumentando que são decorrentes de opinião pura ou não perceptiva.

³³³ No *Teeteto* também aparecem essas definições. Em 189e-190a Platão defini o pensamento e a opinião do mesmo modo que o fez no *Sofista*. Em 206c-d Platão diz que a explicação racional é o reflexo ou imagem do pensamento vertido em voz por meio de verbos e nomes.

³³⁴ Notomi, 1999, p. 265 (tradução nossa).

A partir dessa reconstrução dentro do diálogo podemos retomar a discussão em torno do alcance explicativo dos enunciados “Teeteto senta” e “Teeteto voa” para o problema da falsidade no *Sofista*. Desse modo, ainda que se tenha por garantido que todo enunciado, enquanto aparência, é necessariamente ou verdadeiro ou falso, sabe-se que aquele enunciado originado de opinião formada através da percepção (*phantasia*) conta com o auxílio dos sentidos como testemunha empírica e imediata de sua verdade ou falsidade.³³⁵

No entanto, enunciado decorrente de opinião pura (*doxa par excellence*) não conta com nenhum auxílio imediato ou critério objetivo a fim de atestar sua verdade ou falsidade. Embora cite como exemplo de enunciado, Platão não diz se “um homem entende” é ou verdadeiro ou falso. Todavia, ainda que não se possa constatar empiricamente ou por outro critério objetivo a verdade ou a falsidade desse enunciado, não se pode recusar o fato de que o enunciado decorrente de opinião pura, enquanto aparência que é, é necessariamente ou verdadeiro ou falso.

Diante desse quadro, agora nos parece de modo mais claro que os exemplos de enunciados apresentados no *Sofista* - Teeteto senta e Teeteto voa - representam apenas uma parte do problema acerca da verdade e falsidade, dado que tais enunciados são originados de opiniões misturadas com percepção (*phantasia*), o que representa apenas um lado da aparência (*phainomenon*). A outra parte representa os enunciados oriundos de opiniões engendradas no pensamento por ele mesmo - *doxa par excellence* - o que representam a aparência (*phainomenon*) não perceptiva.³³⁶

Esse é o fundamento que nos permite defender, juntamente com Rosen, que Platão, no *Sofista*, não tinha a pretensão de apresentar uma solução adstrita a análises gramaticais ou ao campo da constatação empírica (correspondentismo no sentido forte) para o problema da verdade e da falsidade, tampouco buscou estabelecer algum outro critério objetivo para tal. Conforme Marques, verdade e falsidade não são detectadas pela simples imediatez do olhar, pois o problema da verdade e da falsidade é tratado por Platão no *Sofista* a partir da articulação dos

³³⁵ De certo modo isso é uma verdade apenas para aqueles interlocutores presentes no momento do ato de fala. Para o leitor do *Sofista*, por exemplo, os enunciados “Teeteto senta” e “Teeteto voa” é tão problemático quanto o é o enunciado “o homem entende”, pois nenhuma constatação empírica poderá ajudar o leitor a atestar a verdade ou a falsidade desses enunciados.

³³⁶ Quanto aos enunciados oriundos de opiniões geradas no pensamento por ele mesmo (opinião pura) não houve uma exposição explícita no *Sofista*. Platão cita o exemplo de enunciado “o homem entende” (262c7), todavia não diz se ele é verdadeiro ou falso.

níveis “psíquico”, “discursivo” e “ontológico”, razão pela qual não pode ser analisado isoladamente a partir do plano gramatical ou outro critério objetivo.

Ao evidenciar que os estados cognitivos opinião e *phantasia* podem ser falsos, Platão mostra que a falsidade reside já em nossas almas, inserta no interior de um processo dialógico que é o pensamento. Por essa razão a aparência, seja ela gerada no pensamento por ele mesmo (*doxa*) ou no pensamento através da percepção (*phantasia*), pode, por sua vez, também ser falsa. O discurso falso é reflexo da falsidade que se gera na alma, cujo fulcro encontra-se no nível da realidade inteligível, onde o ser do *não ser* se mostrou. Na esteira de Marques, “Em última análise, o que conta é ser capaz de demonstrar a possibilidade da falsidade na alma: o lugar onde o conhecimento acontece, onde a justiça (ou a injustiça) se efetiva, justiça da qual depende a cidade justa.”³³⁷

Mas é preciso reconhecer que temos, ainda assim, um problemático arranjo delineado até aqui. Procuramos fazer, dentro de nossas limitações, uma minudente leitura sobre o tema do discurso falso no *Sofista*. As interpretações das quais nos servimos também nos proporcionam, cada uma a seu modo, uma análise acurada do texto de Platão e do tema específico da falsidade. Todavia, o único resultado palpável alcançado é de que dizer e pensar o falso é possível a partir da articulação mediata entre a estrutura do discurso e a comunhão dos gêneros, a partir do que se tornou possível dizer as coisas que são tanto como elas são, quanto como elas não são. Decorre disso a constatação tanto da ausência de provas, quanto da ausência de uma pretensão em Platão de desenvolver no *Sofista* uma teoria da verdade e da falsidade lastreada em critério objetivo ou lógico-linguístico.

Por outro lado, se do ponto de vista puramente lógico ou objetivo Platão nos deixa órfãos de uma solução para a distinção entre discurso verdadeiro e falso, isso não quer dizer que ele tenha encarado esse problema somente considerando essa perspectiva. Pode apenas querer dizer que o real problema da verdade e da falsidade no *Sofista* não se restringe a formalismos lógico-linguísticos. Conforme afirma Rosen, a discussão final acerca da distinção entre filósofo e sofista, ou entre aquele que produz discursos verdadeiros e aquele que o faz falsamente, é uma discussão que se instaura no nível da distinção entre melhor e pior, e não entre estruturas linguísticas formais, ainda que não se possa prescindir disso.

³³⁷ Marques, 2006, p. 358.

Por essa ótica, o problema do discurso verdadeiro e falso em Platão pode ser um problema circunscrito à esfera do humano nas suas relações intersubjetivas (ético-político), e isso não se demonstra logicamente. Se essa é razão primeira pela qual Platão tratou do tema do discurso e do discurso falso no *Sofista* - mostrando um fundamento ontológico para o discurso e apresentando o discurso como unidade mínima de significação, composta por um arranjo de verbos e nomes, a partir do que pode ser ou verdadeiro ou falso - precisamos de algum modo encontrar dentro do *Sofista* vestígios dessa razão primeira. É o que faremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

A CAÇA AO SOFISTA E A DIMENSÃO ÉTICO-POLÍTICA DO LOGOS VERDADEIRO E FALSO

Nos capítulos primeiro e segundo discutimos sobre o problema do discurso verdadeiro e falso no *Sofista* a partir das perspectivas ontológica e lógico-linguística respectivamente. Nossa proposta neste capítulo consiste em fazer uma abordagem desse mesmo problema a partir de uma perspectiva ético-política. O objetivo é destacar como a concepção platônica do discurso enquanto uma técnica de produção de imagem, bem como a definição do sofista como um artífice que imita por meio de opinião (*doxomimētikē*), remete o problema da distinção entre filósofo e sofista, ou entre discurso imagem verdadeiro e falso, para a dimensão ético-política. Para o desenvolvimento do tema objeto desse capítulo pretendemos discorrer sobre os seguintes pontos:

1. a retomada da caça ao sofista a partir da técnica de produção de imagens, em que buscaremos mostrar o aspecto antropológico (ético-político) relacionado à *mímesis* discursiva;
2. a produção do discurso imagem como ação a partir da equalização entre *poíesis* e *práxis*;
3. a divisão final do *Sofista* e as dificuldades de se estabelecer uma distinção lógica ou objetiva entre filósofo e sofista enquanto artesãos de discurso imagem verdadeiro e falso respectivamente;
4. a dimensão ético-política do discurso imagem: uma possível distinção entre discurso imagem verdadeiro e discurso imagem falso considerando o uso que se faz do discurso.

1. A retomada da *diairesis* e a produção de imagens (*eidōlopoiikē*)

Ao término da digressão ontológica (264b) Platão diz ter encontrado a falsidade no discurso e nas suas modalidades congêneres, quais sejam *dianoia*, *doxa* e *phantasia*. A fala do Estrangeiro de Eleia a Teeteto é de que foram encontrados a opinião e o enunciado falsos: “Estás a compreender então que mais depressa foram encontrados a opinião e o enunciado falsos, quando tínhamos há pouco a temível

expectativa de nos sobrecarregarmos com um trabalho sem fim ao procurá-los?”³³⁸ Cabe destacar que muito embora tenha dito ter encontrado apenas o enunciado e a opinião falsos, podemos presumir que o Estrangeiro esteja se referindo a todas as modalidades discursivas objeto de exame no trecho em que se analisou o discurso a partir de sua estrutura interna (260a-264b). Conforme vimos, *phantasia* também foi considerada por Platão como um tipo de opinião - opinião misturada com percepção -, de sorte que enunciado, opinião e *phantasia* são estados cognitivos congêneres, os quais são estruturados por um arranjo de verbos e nomes que tornam o pensamento e o discurso verdadeiros ou falsos por meio de afirmação e negação.

De posse desses resultados o Estrangeiro e Teeteto retomam a caça ao sofista pelo método da divisão dicotômica (*diairesis*) empregada na primeira parte do diálogo: “Pois bem, então nem vamos desencorajar-nos com o resto e, uma vez que essas coisas são manifestas, rememoremos as de antes, segundo as divisões pelas formas. [...] Da arte dos simulacros, distinguimos duas formas: a das imagens e a das aparições”³³⁹ A retomada dessa divisão se dá, desse modo, a partir da técnica (*tékhnē*) da produção de imagens (*eidōlopoiikē*), em que o Estrangeiro e Teeteto esperam encontrar o sofista dentro da arte da produção de imagens, e não de produção de originais ou modelos.

Como o cerne da questão é mostrar que o sofista diz ou produz falsidades - ainda que sua reivindicação seja exclusivamente pela verdade - podemos inferir que essa retomada da caça por uma definição do sofista através da técnica de produção de imagem esteja relacionada com a possibilidade do discurso falso. Desse modo, e conforme argumenta Marques, “A produção de imagens verbais, através da técnica da imitação, é a analogia principal utilizada para se pensar as questões relativas ao discurso falso.”³⁴⁰ Importa observar, por oportuno, que Platão já havia examinado o problema da verdade e falsidade do discurso considerando a sua estrutura interna como constituída por um arranjo de verbos e nomes (260a-264b). Esse exame prévio do discurso verdadeiro e falso como um arranjo de verbo e nome reforça a hipótese de que, com a retomada da técnica de produção de imagem, Platão talvez esteja chamando a atenção do leitor para o aspecto antropológico (ético-político) relacionado à verdade e à falsidade do discurso.

³³⁸ Platão, *Sofista*, 264b6-9.

³³⁹ Platão, *Sofista*, 264b11-264c6.

³⁴⁰ Marques, 2006, p. 35.

Com efeito, o que interessa Platão é assegurar que é possível a produção de discurso imagem falso, de modo que, observa Brisson (2014),³⁴¹ no *Sofista* Platão relaciona o sofista com essa espécie de arte mimética. Aqui o Estrangeiro diz: “Mas agora, uma vez que já apareceu o enunciado e apareceu também existindo a opinião falsa, decorre daí que existem imitações das coisas que são e que a partir delas nasce uma arte do engano.”³⁴² Isso não implica dizer, por outro lado, que apenas o discurso falso é imagem ou que toda *mímesis* é falsa. Todo discurso (*logos*), enquanto discurso, não é aquilo de que ele é discurso, sendo, portanto, sempre discurso de algo, de modo que a relação entre *logos* e realidade é muito bem ilustrada como uma relação entre imagem e modelo.

Destarte, dado que todo discurso - verdadeiro ou falso - é imagem, pode-se pressupor que para contrapor o sofista enquanto um artesão que produz discurso imagem falso haja, também, quem represente a produção de discurso imagem verdadeiro. Conforme Brisson (2014), para Platão o discurso imagem verdadeiro caracteriza o filósofo no *Sofista*. Desse modo, sofista e filósofo, tanto quanto *ser* e *não ser*, são elementos indissociáveis na filosofia platônica esboçada no *Sofista*. Basta lembrarmos que na meia parte do diálogo o Estrangeiro de Eleia disse ser o filósofo aquele que está sempre devotado à Forma do *ser* e, por causa do esplendor dessa região, é tão difícil de enxergar quanto o é o sofista, o qual se refugia na obscuridade do *não ser* (254a-b). A esse respeito assevera Notomi que “[...] sofista e filósofo são dois lados de uma mesma moeda; um não pode ser definido ao menos que o outro também o seja.”³⁴³

Conforme vimos, esse quadro em torno da verdade e da falsidade foi delineado a partir de um conjunto de dificuldades que emergiram, segundo Notomi, com o problema da aparência de sábio do sofista (de como aparecer e parecer sem ser), passando pelo problema da imagem (*eikon* e *phantasma*), pelo problema da falsidade, até desaguar no problema do *não ser*. No primeiro capítulo vimos como o problema do *não ser* se resolve por meio da comunhão das Formas, a partir do que adquire o sentido de alteridade em vez de contrariedade. No segundo capítulo vimos como, de certa forma, é explicada a condição de possibilidade da falsidade no discurso. Por fim,

³⁴¹ BRISSON, Luc. Introdução à Filosofia do Mito. Tradução de José Carlos Baracat Junior. 2. ed ver. e aum. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção cátedra).

³⁴² Platão, *Sofista*, 264d5-8.

³⁴³ Notomi, 1999, p. 296.

resta agora saber como tudo isso se conecta à questão da imagem a partir dos arquétipos “sofista e filósofo” enquanto fabricantes de discurso imagem falso e verdadeiro respectivamente.

Com isso um complexo arranjo em torno do problema do discurso verdadeiro e falso se completa no *Sofista*. No nível inteligível verdade e falsidade encontram fundamento na comunhão das Formas, a partir do que foi possível sustentar que o *não ser* de algum modo é. No nível lógico-linguístico verdade e falsidade relacionam-se com o entrelaçamento de verbos e nomes capaz de dizer as coisas que são tanto como elas são, quanto como elas não são. Por fim, no plano concreto da experiência humana (antropológico), verdade e falsidade estão personificadas nas figuras do filósofo e do sofista, respectivamente, enquanto artesãos que, conforme Marques, agem produzindo imagens discursivas “[...] na esfera da vida da cidade, pondo sempre em jogo os valores fundamentais da vida comum.”³⁴⁴

A divisão da arte de produzir imagens em duas espécies - *eikon* e *phantasma* - havia sido interrompida na primeira parte do diálogo (236c-e). Naquele momento, antes que fosse possível determinar em qual das duas espécies de produção de imagens o sofista estaria relacionado - à produção de semelhanças (*eikastikê*) ou de simulacros (*phantastikê*) - surgiu, afirma o Estrangeiro, “[...] a teoria que contesta todos; isto é, que nem há imagens, nem simulacros, nem de tudo aparições, pelo fato de jamais, de nenhum modo, em nenhum lugar existir o falso.”³⁴⁵ A tentativa inicial de enquadrar o sofista em uma das duas espécies de produção de imagens (*eikastikê* ou *phantastikê*) foi interrompida, portanto, em razão da aporia do *não ser*, aporia essa solucionada através da comunhão das Formas.

Antes, porém, de circunscrevermos os contornos dessa divisão da arte de produzir imagens e das condições de sua retomada na parte final do diálogo, torna-se oportuno tecer sucintas considerações acerca da *tékhne* e de suas divisões iniciais no *Sofista* até o ponto em que o sofista é caçado dentro da técnica de produção de imagens.

³⁴⁴ Marques, 2006, p. 35.

³⁴⁵ Platão, *Sofista*, 264c12-264d3.

2. Da arte de aquisição (*ktésis*) à arte de produção (*poíesis*): o discurso como produção de imagens (*eidōlopoiikē*)

Conceber, inicialmente, o sofista como partícipe de uma arte foi condição *sine qua non* para o Estrangeiro defini-lo enquanto produtor de discurso imagem falso. A retomada da divisão da arte mimética após a digressão central do *Sofista* (236d9-264b8), bem como a subsequente definição final do sofista como um produtor de discurso imagem falso (268c-d), indica que a questão da técnica, e especificamente da técnica de produção de imagens, é ponto de partida e de chegada de toda a análise empreendida por Platão nesse diálogo. Conforme Marques, “Se partimos das coisas humanas, para chegar às divinas, na verdade acabamos por voltar a elas, fechando o percurso com a última divisão que é da técnica humana da produção de imagens.”³⁴⁶

A estratégia de Platão no *Sofista* em considerar a *tékhne* como ponto de partida e de chegada da investigação acerca da possibilidade da verdade ou falsidade do discurso coloca em destaque a face antropológica dessa questão. Conforme observa Brisson e Pradeau, em Platão

[...] a técnica não é simplesmente redutível apenas às atividades de produção, como afirmarão Aristóteles e muitos autores modernos depois dele, mas tampouco se limita à atividade prática de sua aplicação: abarca também a condição dessa atividade (o conhecimento do objeto). **Por isso o modelo técnico pode ser proveitosamente empregado para caracterizar os meios de bem conduzir a própria vida (ética) ou de bem governar a vida comum (a política). Nessas dois campos de atividades, a excelência será alcançada por um conhecimento de uma natureza (do homem, na cidade) e dos meios apropriados para o cuidado dela.**³⁴⁷

Nesse mesmo sentido, Marques afirma que “No *Sofista*, as técnicas são tomadas não apenas no sentido restrito de aquisição (*ktésis*) ou de produção (*poíesis*), mas também no sentido de ação (*práxis*) com relação ao outro, na cidade.”³⁴⁸ Nesse passo, de acordo com Marques a distinção entre filósofo e sofista, portanto entre discurso verdadeiro e falso, a partir da arte de produção de imagens evidencia que a questão da técnica é a janela para a compreensão da dimensão ética e política atrelada ao problema do discurso falso no *Sofista*.³⁴⁹ Juntamente com as variáveis de ordem ontológica e lógica, a questão de ordem ético-política é variável que deve ser

³⁴⁶ Marques, 2006, p. 80.

³⁴⁷ Brisson e Pradeau, 2010, p. 71-72 (grifos nosso).

³⁴⁸ Marques, 2006, p. 34.

³⁴⁹ O que poderia ser objetado é se ao sofista poderia ou não ser atribuída uma arte, ou se a produção de discurso imagem falso poderia ser considerado verdadeiramente como algo no âmbito da *tékhne*. Muito embora esteja fora do escopo de nossas pretensões de pesquisa, essa é uma questão relevante e não sabemos se ela está resolvida suficientemente no *Sofista*. Seria possível uma técnica falsa?

ponderada na determinação do problema da falsidade, variável essa que se evidencia a partir da técnica. Assevera, ainda, Marques que “[...] o problema da técnica, objeto da divisão central, contém questões ético-políticas que delimitam o âmbito da significação no qual devem ser inseridas as discussões ontológicas do diálogo.”³⁵⁰

Na primeira parte do diálogo o Estrangeiro e Teeteto dizem caçar o sofista por meio de um *logos* que lhe seja apropriado e não por um nome apenas (218c). O ponto de partida foi considerar, a partir do paradigma do pescador com anzol (218e-221b), que o sofista possui uma certa arte (221d). Sendo assim, o Estrangeiro propõe dividir a técnica em dois grandes gêneros: a) aquisitiva (*ktêtikê*), relativa ao aprender, à caça, ao lucro e à luta, submetendo com palavras e ações as coisas que são ou que vieram a ser (219c) e b) produtiva (*poiêtikê*), sendo aquela arte que leva a ser as coisas que não eram antes (219b).

Seis tentativas iniciais são feitas objetivando definir o sofista, cinco das quais como um praticante de alguma espécie de arte ou técnica aquisitiva. A primeira tentativa o define como um caçador de jovens ricos, propondo fazer conversas privadas, em troca de um salário, com vistas à virtude (221c5-223b8). A segunda, terceira e quarta tentativas definem o sofista como um mercador de artigos para a alma (relativos ao ensino da virtude), que ora o faz de cidade em cidade (no atacado), ora dentro de uma mesma cidade (no varejo); conjugando essas práticas mercantis ora como um revendedor dessas mercadorias para a alma, ora como um produtor e vendedor dessas mesmas mercadorias para a alma (233c1-224e5). A quinta tentativa o define como um controversista crematístico que, por meio da erística, discute em particular acerca do justo e do injusto (224e6-226a5). A sexta e última tentativa, a qual é estranha tanto à arte aquisitiva quanto à produtiva, define o sofista como um educador capaz de purificar a alma dos ignorantes por meio da refutação, purgando-as de suas falsas opiniões que impedem o conhecimento (226a-231b).

Ao término da sexta tentativa de se definir o sofista por meio de um *logos*, o Estrangeiro e Teeteto retomam a quinta divisão em que o sofista fora definido como um controversista erístico. Ambos ficam espantados com a antilogia sofística, pois por meio dela o sofista é capaz de professar um saber universal (232c-233b). O espanto do Estrangeiro e Teeteto tem um caráter irônico evidentemente, dado ser humanamente impossível o conhecimento de todas as coisas. Contudo, mesmo não

³⁵⁰ Marques, 2006, p. 33.

possuindo um real conhecimento sobre todas as coisas, o Estrangeiro observa que a antilogia sofística é capaz de contradizer até mesmo aqueles que são peritos em suas artes: “Como então, em relação a quem sabe, alguém que é ignorante poderia contradizer quem sabe, falando com propriedade?”³⁵¹

Esse problema nos mostra que, a despeito de não possuir um saber verdadeiro, o sofista não é um ilógico, mas sim alguém que argumenta corretamente. O sofista não pressupõe o discurso enquanto aparência, pois suprime a distinção entre aparência discursiva e realidade, fazendo uso da linguagem para performar uma realidade pelo discurso, o que para Platão, para quem o discurso se reporta a uma realidade que lhe é exterior, é inaceitável. Como diz Marques, “Para Platão, a saúde e a correção (ou justeza) dos discursos vão além da eficácia prática da argumentação retórica; [...] pois exige uma ética fundada no conhecimento verdadeiro do que é e do que não é.”³⁵² Quanto à habilidade dos sofistas, o Estrangeiro argumenta que:

Eles são capazes de inculcar de todo o modo nos jovens a opinião de que são em tudo os mais sábios de todos. É evidente que, se nem contradissem corretamente, nem mostrassem isso a esses jovens, parecendo que nada mais precisam para ser sábios na discussão, segundo concluíste, tanto menos alguém desejaria tornar-se aluno deles, oferecendo-lhes dinheiro.³⁵³

A partir desse ponto Platão opera uma transição da arte aquisitiva (*ktêtikê*) para a arte produtiva (*poiêtikê*). Ao usar corretamente a linguagem, do ponto de vista lógico, para contradizer mesmo aqueles que conhecem verdadeiramente suas artes, o sofista aparenta saber todas as coisas diante de sua audiência. Todavia, diz o Estrangeiro, “[...] o sofista revela-se nos tendo um certo saber sobre a arte da opinião acerca de tudo, mas não um saber verdadeiro.”³⁵⁴ O fio do argumento do estrangeiro é, portanto, o seguinte: se tudo saber é algo impossível ao gênero humano, mas se ainda assim o sofista, por meio da arte da opinião acerca de tudo, aparece como sábio aos seus discípulos, tudo indica que ele possui falsas aparências, e não um saber verdadeiro. Nos termos de Marques, “[...] o sofista parece possuir um tipo de ciência da aparência (*doxastikên epistêmen*) sobre todas as coisas, mas não a verdade.”³⁵⁵

Esse domínio da arte da opinião acerca de tudo, bem como a produção de si mesmo como um sábio diante de sua audiência, sem o ser verdadeiramente, possibilitou ao Estrangeiro de Eleia estabelecer, num primeiro momento, um paralelo

³⁵¹ Platão, *Sofista*, 233b2-8.

³⁵² Marques, 2006, p. 121.

³⁵³ Platão, *Sofista*, 233a7-9.

³⁵⁴ Platão, *Sofista*, 233c14-16.

³⁵⁵ Marques, 2006, p. 115.

entre a arte do sofista e a arte imitativa (*mimêtikê*) e, por consequência, à produção de imagens (*eidōlopoiikē*). Aqui se diz: “Tomemos, então, um exemplo mais claro, no que lhe diz respeito. [...] Se alguém afirmasse nem dizer, nem contradizer, mas, por uma só arte, fazer e conseguir conhecer todas as coisas...”³⁵⁶ A partir desse ponto, e uma vez que o sofista se manifestou como alguém com domínio sobre a arte da opinião acerca de tudo, o Estrangeiro de Eleia toma a imagem (*eidōlon*) como paradigma para ilustrar e tratar o discurso como *mímesis*. A arte imitativa tomada como paradigma é a pintura e aqui a analogia entre produzir imagens pictóricas e produzir imagens por meio do discurso é estabelecida:

Hóspede de Eleia – Então, desse que promete ser capaz de fazer tudo com uma só arte, de alguma maneira sabemos isto: que, produzindo coisas imitadas e homônimas das que são realmente, pela arte da pintura, será capaz de, mostrando de longe às ineptas das crianças, sem ser notado, demonstrar pela obra que é o mais apto para realizar o que quer que tenha sido desejado.

Teeteto – Pois, como não?

Hóspede de Eleia – E então? Não esperamos que haja uma outra arte das palavras com que esse possa ser, por sorte, capaz de encantar pelos ouvidos os jovens afastados da verdade e ainda longe dos fatos; com palavras que apresentam imagens faladas de tudo, de modo a aparecer que se diz fazer é verdade e que esse que fala é absolutamente o mais sábio de todos?

Conceber o discurso como imagem (*eidōlon*) e, por conseguinte, a prática discursiva como uma produção de imagem (*eidōlopoiikē*) talvez seja uma das mais importantes estratégias adotadas por Platão no *Sofista* a fim de tratar o discurso considerando aquilo que o ultrapassa: dizer que o discurso é imagem implica considerá-lo sempre como discurso de algo.³⁵⁷ Esse passo permitiu Platão pensar numa realidade não apenas como fundamento, mas também como medida para todo e qualquer discurso, de sorte que o discurso se torna ontológico e epistemologicamente dependente da realidade. Para o sofista, o qual recusa a distinção entre aparência discursiva e realidade, não há nada além ou aquém do discurso, de modo que o *logos* impera de modo soberano sem qualquer medida e, por isso, sempre diz a verdade.

Essas duas posições ante o *logos*, a do sofista e do filósofo (de Platão), marcam a distinção entre antilogia e dialética, ou seja, ambas fazem uso correto da estrutura do discurso, entretanto adotam horizontes distintos: enquanto a dialética faz uso do

³⁵⁶ Platão, *Sofista*, 233d4-12.

³⁵⁷ Lembremos a passagem 262e: “Um enunciado, enquanto o for, é necessário que seja enunciado de algo; é impossível não ser de algo.”

discurso visando aquilo que o ultrapassa (as coisas que são), a antilogia sofística se restringe às cercanias do próprio discurso, fazendo uso do discurso pelo discurso e rejeitando tudo aquilo que possa estar além de si mesmo. Isso nos leva à conclusão, conforme Gonzales (2012),³⁵⁸ que não é a falta de *tékhne* o traço distintivo entre sofista e filósofo, e sim a incapacidade do sofista de ser abalado pelo discurso imagem, de sorte a desejar aquilo que o ultrapassa. O filósofo faz uso do discurso tendo em vista não o próprio discurso, mas aquilo que o ultrapassa, o que implica reconhecer a precariedade ou insuficiência do discurso e, portanto, sua possibilidade quanto ao erro, ao engano e, portanto, quanto à falsidade.

Após conceber o sofista como um produtor de imagens, o Estrangeiro divide a arte de produção de imagens em dois tipos: *eikastiké* e *phantastiké*. Quanto à produção de semelhanças (*eikastiké*) argumenta o Estrangeiro: “Vejo nessa arte uma, a arte de copiar. É sobretudo ela mesma que se vê quando alguém começa a produzir a imitação seguindo as proporções do modelo, em comprimento, largura e profundidade, e ainda aplicando a essas medidas as cores convenientes a cada uma.”³⁵⁹ Já quanto à produção de aparições (*phantastiké*), e após a indagação de Teeteto sobre se todas as imitações não observariam necessariamente as proporções de seu modelo, argumenta o Estrangeiro: “Certamente que não quantos modelam ou escrevem alguma grande obra. Pois, se aplicassem a verdadeira proporção das coisas belas, sabes que as coisas superiores pareceriam menores do que o necessário, e as inferiores maiores, porque umas são por nós vistas de longe, outras, de perto.”³⁶⁰

Nesse ponto a divisão é interrompida, conforme já observamos, em razão da aporia em torno do *não ser*, sem que o Estrangeiro dissesse com qual das duas espécies de imagens (*eikon* ou *phantasma*) estaria o sofista relacionado. Após a digressão ontológica, a *diáiresis* final é retomada exatamente nesse ponto em que a arte de produção de imagens fora dividida em *eikastiké* e *phantastiké* (264c5-6).

Importa ressaltar, entretanto, que essa associação do sofista à arte de produção de imagens tem suscitado diferentes interpretações. Platão sugere, inicialmente, o discurso como uma espécie de imitação análoga às artes pictóricas e

³⁵⁸ GONZALEZ, Francisco J. Imagem e transcendência: paradigma erótico vs paradigma produtivo em Platão. In: MARQUES, Marcelo P. (org.). Teorias da Imagem na Antiguidade. São Paulo: Paulus, 2012.

³⁵⁹ Platão, *Sofista*, 235d6-235e2.

³⁶⁰ Platão, *Sofista*, 235e5-236a4.

escultóricas. Como decorrência todo e qualquer discurso é tratado como discurso de algo, de modo que a relação entre *logos* e realidade pode ser ilustrada como uma relação entre imagem e modelo. Entretanto, a dificuldade existente nessa analogia origina-se do fato de Platão não ter dito claramente se a distinção entre o discurso imagem verdadeiro e o discurso imagem falso é representada, respectivamente, pelas duas espécies de imagens: *eikon* e *phantasma*. Ou seja, o texto do *Sofista* não diz se o discurso verdadeiro é aquela imagem que representa as proporções do original (*eikon*). Esse problema é agravado na divisão final, onde o sofista é definido como um produtor de *phantasma*, pois não é muito clara qual a distinção lógica ou formal entre ele e o filósofo, ou entre verdade e falsidade a partir do paradigma da imagem.

Cornford, por exemplo, analisa essa questão no *Sofista* em paralelo com o Livro X da *República*. Segundo esse intérprete, toda arte imitativa³⁶¹ – a pintura, a poesia, a sofística – seria um braço da produção de *phantasma*, de sorte que tais artes imitativas são aquelas as quais no Livro X da *República* distam duas vezes da realidade, pois elas já seriam imitações (*phantasmas*) das imitações (*eikons*) realizadas pelos artesãos. O *eikon* reproduz as proporções do original em comprimento, largura e profundidade, enquanto o *phantasma* não reproduz tais proporções. Em razão disso afirma Cornford que *phantasma*, no qual se inclui o discurso imagem e as demais artes imitativas, apresenta um baixo grau de realidade. Mas se todas as artes imitativas são espécies de *phantasma*, pode-se dizer, pela análise de Cornford, que inclusive o discurso filosófico é um *phantasma*, o que dá contornos tanto positivo quanto negativo para o termo. Segundo esse intérprete, Platão não resolve o problema da imagem (*eidōlon*) no *Sofista* e seu interesse é somente pelo *phantasma*, pois essa é a espécie de produção de imagens na qual se espera encontrar o sofista.

Palumbo (2013), por outro lado, advoga ser o *phantasma* sinônimo de falso no *Sofista*, ficando isso claramente evidente a partir do passo 266e, onde *eikastiké* é abandonada e apenas *phantastiké* é considerada a fim de se definir o sofista como um produtor de discurso imagem falso.³⁶² Desse modo, Palumbo associa *eikon* a

³⁶¹ Cornford não menciona explicitamente o discurso filosófico, fazendo uso da expressão “belas artes” para se referir à pintura, à poesia e à sofística, mas não vemos razão para não considerarmos o discurso filosófico como imagem, portanto uma imitação da mesma estirpe.

³⁶² Botter (2016) também afirma que o interesse de Platão no *Sofista* é o de definir o sofista e não fornecer uma definição de imagem. Cf. Botter, Barbara. *Enti Inesistenti: phantasmata in Platone*. Archai: Revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental, p. 113, 2016.

discurso verdadeiro e *phantasma* a discurso falso, sendo que o primeiro não foi tratado por Platão na divisão final do *Sofista*.

Gonzales, por sua vez, realça a dificuldade em torno do problema da imagem no *Sofista*, afirmando que alguns estudiosos procuram enxergar na fala do Estrangeiro de Eleia uma distinção entre filósofo e sofista a partir do par *eikon* e *phantasma*, de sorte que o discurso imagem verdadeiro (ou filosófico) seria aquele no qual são observadas as proporções do original (*eikon*), enquanto o falso (o sofístico) seria aquele no qual não são observadas as proporções do original (*phantasma*). Entretanto, essa interpretação é criticada por Gonzalez³⁶³ com o seguinte argumento: “Se o visitante, ao final do diálogo, depois de sua hesitação, classifica o sofista incluindo-o na fabricação de ‘aparência’ (267a), não poderíamos distinguir o filósofo simplesmente incluindo-o na fabricação de ‘semelhanças’? Infelizmente as coisas não são tão simples assim.”³⁶⁴ A conclusão de Gonzalez é de que “Se esse modelo de produção nos permite classificar o sofista como um produtor de imagens, ele não nos ajuda a distinguir o sofista do filósofo, uma vez que o último não é nem o artesão humano, nem o artesão divino, capaz de fabricar as próprias coisas das quais fala.”³⁶⁵

Notomi, para quem Gonzalez direciona sua crítica, de fato diz que as duas espécies de imagens - *eikon* e *phantasma* - representam, de certo modo, os dois jeitos ou modos de se relacionar com a aparência, quais sejam a postura do filósofo e do sofista respectivamente:

Neste capítulo nós devemos ver que o conceito de imagem ilustra o conceito de aparência, e nós devemos esperar muito bem que os dois tipos de produzir imagens, produzir semelhanças [*eikastiké*] e produzir aparições [*phantastiké*], em algum sentido corresponde aos dois modos de se relacionar com as aparências, o filósofo e o sofista.³⁶⁶

Mais adiante, conclui Notomi: “Em outras palavras, tanto quanto ambos, o sofista e o filósofo, criam aparências, eles são comparados a produtores de imagens e o filósofo seria considerado como um produtor de semelhanças [*eikon*].”³⁶⁷ Assim, para Notomi parece óbvio que o Estrangeiro, a despeito dessa hesitação inicial, tenha a intenção de enquadrar o sofista na arte de produção de *phantasma*, pois o sofista é, de certo modo, alguém que possui apenas a aparência de tudo saber e não um saber verdadeiro.

³⁶³ O autor faz referência em suas críticas à interpretação de Notomi (1999).

³⁶⁴ Gonzalez, 2012, p. 175.

³⁶⁵ Gonzalez, 2012, p. 175.

³⁶⁶ Notomi, 1999, p. 154-155 (tradução nossa; grifos nosso).

³⁶⁷ Notomi, 1999, p. 155 (tradução nossa; grifos nosso).

Entretanto, Notomi afirma que a imagem (*eidōlon*) ou a arte de imitar foi introduzida no *Sofista* como um paradigma para ilustrar o discurso enquanto aparência (*phainomenon*). É a partir dessa perspectiva que, de acordo com esse intérprete, filósofo e sofista são inicialmente relacionados com a produção de imagem pictóricas e escultóricas, de modo a se poder dizer que enquanto o primeiro produz *eikon*, o qual segue as proporções do modelo, o segundo produz *phantasma*, o qual não segue as proporções do modelo. Sob esse aspecto, tomar a imagem como modelo ou paradigma para tratar o discurso enquanto produção de aparências (*phainomenon*) é muito diferente de buscar nesse modelo uma reprodução fiel daquilo que opera no nível do discurso enquanto imagem.

Notomi mostra-se consciente desse aspecto redutor acerca de todo e qualquer paradigma ao destacar a característica comum entre o imitar pelo discurso e o produzir imagens pela arte da pintura, sendo essa característica comum a pretensão com relação a todas as coisas: “Obviamente, a essencial característica comum entre o sofista controversista e o pintor que faz imagens é que ambos as atividades são concernentes a todas as coisas.”³⁶⁸ Além da pretensão com relação a todas as coisas, tanto pintor quanto sofista fabricam suas respectivas imagens e as expõem cada um ao seu público: o primeiro aos olhos das ineptas crianças (234b7-13) e o segundo aos ouvidos dos jovens afastados da verdade (234c2-8). Segundo Notomi, esse mostrar o seu produto, que é o discurso, ao seu público implica, quanto ao sofista, engendrar a sua aparência de sábio.

Esses aspectos que são comuns tanto ao discurso quanto às artes pictóricas e escultóricas não nos levam a admitir, peremptoriamente, que o discurso verdadeiro é um discurso que, tal qual uma cópia, representa as proporções do modelo, enquanto o falso distorce as proporções do modelo, exceto se o dissermos em um sentido muito restrito. Conforme veremos quando da análise da última divisão, esse parece ser o sentido que Platão quis dar ao uso dessas analogias. Também no *Crátilo* (430a-430d) Platão estabelece um paralelo entre linguagem e imagens pictóricas, colocando-as em perspectivas e mostrando as aproximações, mas sem negligenciar suas diferenças.³⁶⁹ A própria noção de modelo ou original já é um problema para o discurso quando fazemos a analogia com a pintura ou escultura. De qual original seria um

³⁶⁸ Notomi, 1999, p. 125 (tradução nossa).

³⁶⁹ A despeito da analogia, no *Crátilo* se diz que a imitação por nome não se confunde com a imitação pictórica ou escultórica, pois o nome imita a *ousia* das coisas (423e).

discurso a imitação? Como, por meio do arranjo de verbos e nomes, poderíamos reproduzir ou distorcer as proporções de um modelo?

Essas são algumas limitações do paradigma das imagens pictóricas e escultóricas que nos faz pensar, juntamente com Notomi, que Platão ao tomá-las o fez não com a intenção de apresentar uma representação fiel da linguagem enquanto imitação, mas sim para compreender alguns aspetos desse fenômeno do ponto de vista ontológico (na medida em que o discurso não basta a si mesmo, mas depende daquilo de que ele é discurso), do ponto de vista epistemológico (na medida em que não se compreende o discurso a partir de si mesmo, mas a partir da realidade da qual o discurso é discurso) e, principalmente, do ponto de vista antropológico (na medida em que isso permite o alcance da dimensão ético-política do discurso a partir da arte de imitação como um interagir humano).

Para além dessas questões de ordem interpretativas, pelo paradigma da imagem o Estrangeiro consegue captar as aparições do sofista por meio de uma arte singular e explica, num primeiro momento, como fazer todas as coisas por meio dessa arte singular - o discurso. Diante das seis primeiras divisões do *Sofista*, é a arte de produzir imagem que vai permitir condensar todas as aparições do sofista em uma única arte. Assim como o pintor produz imagens pictóricas de todas as coisas, o sofista, ao ser capaz de dizer e contradizer tudo e todos, produz imagens discursivas sobre todas as coisas. Nesse sentido, complementa Notomi:

O sofista produz e mostra a imagem, a qual corresponde à pintura do pintor. O artista imitativo é alguém que faz imagens, e neste argumento a arte imitativa é equivalente à arte de fazer-imagens (*eidōlopoiikē*, 235b8, 236c6). É nesta ilustração que o sofista vem a ser considerado como um tipo de produtor de imagem ou um artista imitativo.³⁷⁰

Desse modo, tomar o sofista enquanto um produtor de discurso imagem nos permite vislumbrar a relação entre produtor e produto considerando os seguintes aspectos: o que se imita, para quem se imita, a natureza da imitação e como se imita. Trata-se de encarar o sofista como alguém que supostamente é capaz de produzir discursos e contradizer, falando com propriedade, mesmo quem é perito em suas artes e, em razão disso, aparece como sábio diante de sua audiência (233a-c). Na esteira de Notomi, trata-se de considerar a arte mimética discursiva a partir de seu instrumento, de seu modelo, de seu método e de seu produto, a partir do que se espera caracterizar a arte sofística enquanto produtora de discurso imagem falso.

³⁷⁰ Notomi, 1999, p. 126 (tradução nossa).

3. *Mimesis* discursiva como *poësis* e *práxis* na última *diairesis*

A divisão final do *Sofista* objetiva definir o sofista dentro da arte produtiva (*poiêtikê*) como um produtor de discurso imagem falso. Antes, porém, Platão divide a arte produtiva em divina e humana. Essa divisão não havia sido feita anteriormente e sinaliza algumas mudanças que serão empreendidas por Platão nessa última *diairesis* referente à arte imitativa (*mimesis*).

Nessa nova divisão da arte produtiva, o Estrangeiro argumenta que por artifício da inteligência divina se produz as coisas mesmas: “Nós e os outros viventes, fogo e água e todas as coisas irmãs dessas aí, a partir das quais todas as coisas que nasceram são, sabemos que todas elas são criaturas da divindade, cada uma delas realizada, ou como?”³⁷¹ Diz o Estrangeiro, também, que por artifício divino cria-se imagens dessas mesmas coisas, tais como os sonhos, as sombras, as imagens refletidas, etc (266c1-5).

De modo análogo ao artifício divino, o Estrangeiro de Eleia afirma que a arte humana também se divide em duas: “E a nossa arte, o que é? Acaso não diremos que fazemos a própria casa pela arte da construção e uma outra pela arte da pintura, realizada tal qual um sonho humano para os que estão acordados?”³⁷² Temos, assim, um novo arranjo na divisão da arte produtiva: uma parte que é divina e uma parte que é humana; dentro da parte divina temos a produção das coisas mesmas e de suas imagens, ao passo que dentro da parte humana temos a produção das coisas a partir das coisas produzidas pela inteligência divina, bem como a produção de imagens, como no caso da pintura.

O assentimento de Teeteto quanto a esse novo arranjo na divisão da arte produtiva marca o início de uma profunda mudança de perspectiva dentro do diálogo no que se refere à *mimesis* discursiva. Aqui se diz:

Hóspede de Eleia: Então relembremos a arte produtora de imagens, que um diria ser o gênero imagético, e o outro fantástico, se o falso pudesse aparecer naturalmente e ser gerado entre as coisas que são.

Teeteto: Pois, era isso mesmo.

Hóspede de Eleia: Contudo, ficou claro que, por causa da existência do falso, os enumeramos sem sombra de dúvidas em duas espécies.

Teeteto: Sim.

Hóspede de Eleia: Então, dividamos de novo a arte dos simulacros em duas.

³⁷¹ Platão, *Sofista*, 266b3-6.

³⁷² Platão, *Sofista*, 266c9-12.

Teeteto: Por onde?

Hóspede de Eleia: Uma parte vindo a ser através de instrumentos, e a outra, quando o próprio que produz o simulacro se fornece a si mesmo como instrumento.

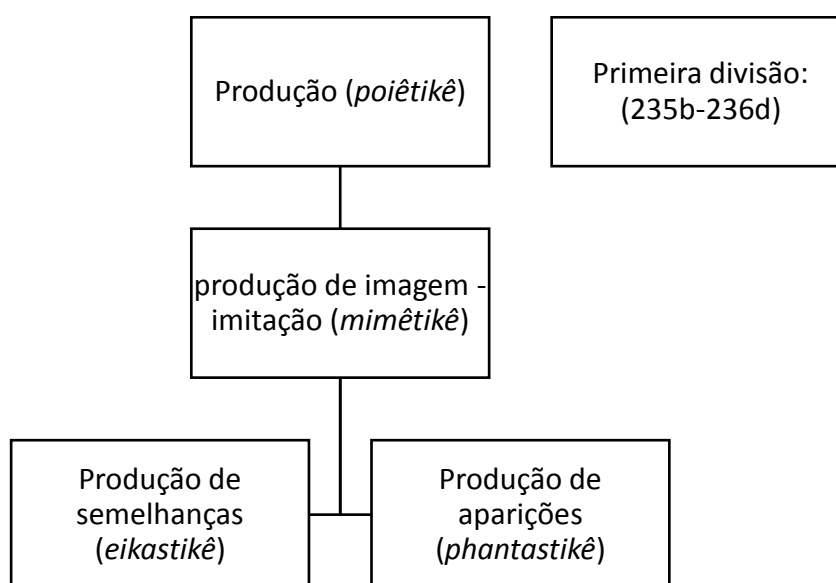
Teeteto: Como dizes?

Hóspede de Eleia: Creio que quando alguém, usando o próprio corpo, faz a sua figura parecer semelhante à tua, ou imita a tua voz com a voz dele, essa parte da arte dos simulacros é chamada alguma forma de imitação.

Teeteo: sim.

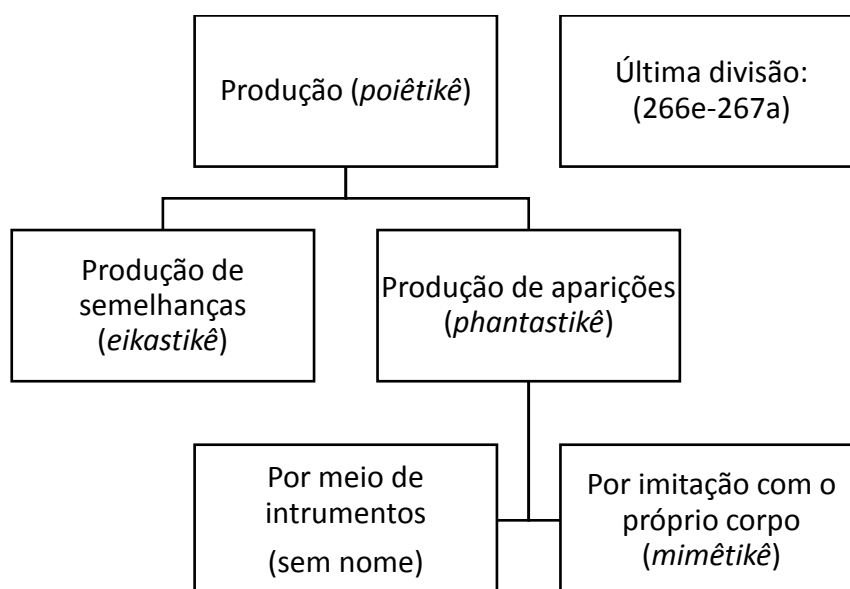
Hóspede de Eleia: Classificamos então isso dando-lhe o nome de gênero mimético; e o outro deixemo-lo todo de lado, sem grande rigor, deixando a um outro encontrar-lhe nome conveniente.³⁷³

Na primeira parte do *Sofista* em que a divisão da arte de produzir imagens foi interrompida (235d-236c), vimos que a arte de produzir imitação pelo discurso (*mímesis*) esteve estreitamente vinculada à arte de produzir imagens (*eidōlopoiikē*), da qual a produção de semelhanças (*eikastikē*) e a produção de simulacros (*phantastikē*) eram ramificações. Conforme Notomi, os exemplos tomados pelo Estrangeiro para ilustrar a imitação discursiva foram as artes pictóricas e escultóricas. A partir desses paradigmas o Estrangeiro de Eleia dividiu a arte de produzir imagens em duas espécies: a) *eikastikē*, a qual reproduz as proporções do modelo em comprimento, largura e profundidade, e b) *phantastikē*, a qual distorce ou renuncia as proporções do modelo.



³⁷³ Platão, *Sofista*, 266d9-267b3.

Entretanto, na divisão final supracitada, a arte de imitar (*mímesis*) surge como um novo braço ou ramo da arte de produzir simulacros (*phantastikê*). Conforme observa Rosen, nas passagens 235c2, 235d1 e 265a10-b3 *mímesis* foi identificada como um braço da poética e parecia ser o mesmo que fazer imagens. No entanto, continua Rosen, nessa divisão final *mímesis* surge como um segmento da arte humana de produzir *phantasma*. Nessa última divisão o Estrangeiro de Eleia toma a produção de *phantasma* como objeto de análise para sua caça ao sofista, subdividindo-a em dois outros gêneros: um referente àqueles que se utilizam de instrumentos (*organon*) para produzir suas imitações e outro referente àqueles que utilizam o próprio corpo como instrumento para produz suas imitações (*mimêtikê*).



Essa mudança de metodologia tem desafiado os intérpretes, pois ela parece romper com o modelo de divisão dicotômica empregada por Platão na primeira parte do diálogo (218b-231e). Cornford, por exemplo, sugere que essa mudança de metodologia demarca o interesse exclusivo de Platão em definir o sofista como um produtor de falsas aparências (*phantasma*) e, em razão disso, não trata e não resolve o problema da imagem (*eidōlon*) no *Sofista*.³⁷⁴ Conforme vimos, para Cornford todas as artes imitativas, das quais a poesia e a sofística fazem parte, são *phantastikê* e não *eikastikê*, o que implica atribuir um caráter nem sempre negativo para o termo, uma vez que isso nos permite presumir o discurso filosófico como uma espécie de

³⁷⁴ Segundo Cornford esse problema talvez tenha sido reservado por Platão para ser tratado no diálogo não escrito: *O Filósofo*.

phantasma. Já Palumbo (2013), por sua vez, afirma que a verdadeira *mímesis* não é discutida nessa divisão final do *Sofista*, pois a *mímesis* só é pensada aqui como um braço da *phantastikê* tendo em vista a definição do sofista dentro da falsa imitação. Assim, de acordo com Palumbo *phantasma* necessariamente está vinculado à falsa imitação, o que descarta de seu bojo o discurso imagem verdadeiro.

Notomi também chama a atenção para essa mudança no emprego do conceito de imitação (*mímesis*) entre a primeira (235b-236d) e a última divisão da arte produtiva (266e-267a). No entanto, sugere que a palavra grega *mímesis* comporta dois sentidos no *Sofista*: um para ilustrar a arte da mímica que, por exemplo, praticam os atores; outro para ilustrar as representações artística decorrentes das artes pictóricas e escultóricas. O primeiro sentido de imitação como mímica ainda se subdivide, conforme Notomi, em duas partes: uma é a que se faz representando diretamente a figura (*schēma*) ou a voz de algo ou alguém; outra é a imitação de uma pessoa por outra num sentido geral (sentido ético), sem necessariamente representar uma mímica, como quando se imita ações justas, nobres ou vis.

Nesse passo, para Notomi o desafio é compreender o porquê Platão emprega esses dois sentidos para a arte de imitar (*mimêtikê*). Assim, segundo Notomi quando o objetivo de Platão é entender o que o sofista faz ou o que ele produz, que são suas antilogias, *mímesis* é empregada por analogia às artes pictóricas e escultóricas no sentido de produzir imagens, o que foi feito na primeira parte do diálogo. Essa perspectiva coloca em destaque a imitação discursiva como produção (*poíesis*) e permite compreender o sofista como alguém que imita todas as coisas com o discurso, o que justifica a analogia com as artes pictóricas e escultóricas. Nesse passo, assim como o pintor é capaz de fazer todas as coisas pela arte da pintura, produzindo imagens homônimas das coisas que são realmente, o sofista também é capaz de fazer todas as coisas pelo discurso, produzindo imagens faladas de tudo (234b-236d).

Por outro lado, quando o objetivo de Platão é abordar a natureza do que se produz, que no caso do sofista é sua própria aparência de sábio, *mímesis* é empregada por analogia a mímica corporal (266e-267b). Nessa perspectiva o destaque não está na imitação discursiva somente enquanto produção, mas sim no fato de que o sofista produz discursos sobre todas as coisas e, a um só tempo, produz sua aparência de sábio. Não há mais, como havia quando da associação de *mímesis* discursiva com as artes pictóricas e escultóricas, a separação entre produtor e produto. O que se destaca na *mímesis* discursiva por analogia à mímica corporal é o

discurso enquanto ação (*práxis*) ou representação, de modo que isso possa evidenciar o fato de que o sofista se produz enquanto sábio ao atuar ou agir por meio do discurso.

Platão pensa a *mímesis* discursiva como um braço da arte de produzir simulacro (*phantasma*) na divisão final do *Sofista*. Todavia, talvez tenha lançado mão dessa estratégia a fim de poder pensar o discurso como uma produção de imagem na qual produtor e produto não se distinguem, o que não seria possível na divisão constante da primeira parte do diálogo na qual as artes pictóricas e escultóricas foram tomadas por analogia. Observa-se, ademais, que Platão, nessa parte final, divide *phantasma* em imitação feita por meio de instrumentos (*organon*), na qual se poderia muito bem incluir as artes pictóricas e escultóricas, e imitação feita sem instrumento ou imitação em que aquele que imita usa o próprio corpo como instrumento, a partir do que se analisa o discurso como imitação.

Esses dois sentidos de *mímesis* decorrentes da interpretação de Notomi nos permite inferir, distintamente da interpretação de Palumbo, que *phantasma* nem sempre se relaciona com falsidade. Conforme vimos, essa leitura pode ser extraída, também, da interpretação de Cornford, para quem o termo *phantasma* representa as artes imitativas em geral, as quais são aquelas imitações das imitações produzidas pelos artesãos (*eikon*). Por essa senda poderíamos dizer que Platão - a fim de entender a natureza do discurso enquanto um tipo de imitação (*mimêtikê*) que não se utiliza de instrumento, mas sim que é produzida a partir do próprio corpo - tenha alocado a arte imitativa dentro de *phantastikê*, sem com isso querer lhe atribuir um caráter inteiramente negativo (de falsa imitação).

Desse modo, a mudança metodológica inserta na última *diairesis* é expressão máxima de todo esforço empreendido por Platão, no *Sofista*, a fim de compreender o discurso enquanto imitação - dado que é sempre discurso de algo - e, sobretudo, a fim de entender como podemos produzir falsas imitações discursivas. Conforme destacado por Marques, “O fato de que o homem produz imagens faladas é o ponto de partida aporético da última divisão, uma análise difícil e ambígua que parece dever ser sempre refeita, que exige longos desvios ainda mais difíceis, o que indica o quanto a problemática da produção de imagens está no centro da filosofia platônica.”³⁷⁵

Podemos inferir, portanto, que enquanto queria apreender a singularidade da arte do sofista, bem como desalojá-lo do argumento de que todo discurso se encerra

³⁷⁵ Marques, 2006, p. 350.

em si mesmo, mostrando que o discurso, enquanto tal, é sempre discurso de algo, Platão fez uso das artes pictóricas e escultóricas como analogia na primeira divisão (235b-236d). Após superar, através da comunhão das Formas, as aporias acerca do *não ser* que bloqueavam o avanço da pesquisa, a tese do discurso enquanto imagem é agora retomada na última divisão (266e-267a), mas em um nível mais aprofundado. Trata-se agora de perscrutar as especificidades do discurso enquanto imagem em um nível de detalhamento no qual as artes pictóricas e escultóricas já não podem mais ser usadas por analogia. A segregação do discurso como uma imitação que não faz uso de instrumentos (a *não ser* o próprio corpo como instrumento) daquelas imitações que fazem uso de instrumentos, e que foram relegadas ao anonimato (267b1-3), marca essa especificidade.

A imitação discursiva (*eidōla legomena*) configura-se como aquela em que produtor e produto não se distinguem. Isso explica o fato de o sofista, ao mesmo tempo e com um único instrumento, produzir suas contradições e sua aparência de tudo saber. O Estrangeiro investiga o que o sofista é na última divisão como alguém que usa a si mesmo como instrumento para produzir imagens discursiva e, com isso, se produzir como sábio. Segundo Notomi, “[...] o sofista é um imitador que fornece a si mesmo como instrumento e material de sua imitação.”³⁷⁶ Esse estreitamento entre produtor e produto engendrado pela produção de imagens discursivas provoca um estreitamento, senão uma equalização, entre *poíesis* e *práxis*. A imitação discursiva como arte mimética significa que o produtor se produz em seu processo produtivo (ou em sua ação).

Conforme pontua Marques, o que está em questão nessa última divisão é a compreensão da *mímesis* discursiva não somente como uma técnica de produção, mas também como ação (*práxis*). Para Marques “[...] a questão da imitação dramática definitivamente introduz no nosso diálogo o tema da relação entre *poíesis* e *práxis*, pois uma produção na qual o produtor não se distingue do seu produto está inevitavelmente próxima da ação.”³⁷⁷ Nesse sentido, continua Marques: “Quando o Estrangeiro diz que o produtor, enquanto imitador, não pode ser diferenciado de seu produto, porque ele usa seu próprio corpo como instrumento, para poder tornar-se

³⁷⁶ Notomi, 1999, p. 283.

³⁷⁷ Marques, 2006, p. 355.

semelhante a um outro indivíduo, ele está, na verdade, propondo o problema da imitação como ação (*mímesis* - *práxis*).³⁷⁸

A equalização entre *poíesis* e *práxis* engendrada pela imitação discursiva implica que o saber fabricar *per se* não é suficiente para a caracterização do discurso enquanto imagem. O saber agir também se faz necessário, pois produzimos nossos discursos não isoladamente, mas somente enquanto estamos em relação com outros indivíduos. A aparência de sábio do sofista depende da produção de um discurso (antilogia), que do ponto de vista formal se assemelha ao discurso filosófico, mas depende também de sua performance diante de sua audiência, que são os jovens afastados da verdade, e da produção de certos efeitos sobre essa audiência (234c). Segundo Marques, o discurso enquanto uma produção de imagens só faz sentido se considerado a partir da relação entre aquele que o produz e aquele (s) que o recebe. Sem estar em meio aos outros, ou sem considerar a imitação discursiva como uma ação (*práxis*), não é possível caracterizar o sofista, tampouco o filósofo. “Nesse sentido [assevera, ainda, Marques], mesmo se na *poíesis* o produto é outro que seu produtor, na *práxis* a produção de si mesmo contém seu objeto verdadeiro, que é imanente a si mesmo.”³⁷⁹

Essa idiossincrasia inerente ao discurso enquanto produção de imagem é ponte de passagem para as questões éticas e políticas que lhes dizem respeito. Compreender a *mímesis* discursiva como uma equalização entre *poíesis* e *práxis* é necessário para a compreensão de como Platão considera o aspecto ético-político na caracterização do discurso verdadeiro e falso. Para Platão não se trata de definir o sofista estabelecendo para ele uma identidade imediata a partir de uma fórmula proposicional, mas sim, diz Marques, “[...] persegui-lo lá onde ele exerce sua suposta técnica, entre os homens, os cidadãos, face aos outros e com pretensões com relação a eles.”³⁸⁰ Assim, argumenta Marques que “O fato ético e político da ação pelo discurso (ato discursivo) é o significado filosófico principal da divisão que o visa como produção (*poíesis*).”³⁸¹

³⁷⁸ Marques, 2006, p. 353.

³⁷⁹ Marques, 2006, p. 356.

³⁸⁰ Marques, 2006, p. 35.

³⁸¹ Marques, 2006, p. 356.

4. Sofista e filósofo na *diairesis* final: por uma indistinção lógico-formal

Tendo apreendido as especificidades da *mímesis* discursiva na última divisão do *Sofista*, podemos agora acompanhar Platão nesse passo final e verificar em que sentido ele captura o sofista. Nossa hipótese, de antemão, é de que a definição final atribuída ao sofista se aplica igualmente ao filósofo, de sorte que do ponto de vista lógico-linguístico ambos se assemelham, não havendo nenhum critério objetivo que possa distingui-los. Vamos, contudo, verificar os detalhes dessa divisão final e controlar a hipótese levantada.

Após apontar a arte mimética como aquela que faz uso do próprio corpo como instrumento, distinguindo-a daquelas artes que fazem uso de instrumentos para produzirem suas imitações, o Estrangeiro de Eleia propõe dividi-la em duas espécies, quais sejam a imitação de sabedores ou investigativa e a imitação de não sabedores ou feita com opinião:

Hóspede de Eleia: De entre os que imitam, uns fazem-no sabendo o que imitam e há os que o fazem sem saber. Pois bem; que maior distinção estabeleceremos que entre conhecimento e ignorância?

Teeteto: Nenhuma.

Hóspede de Eleia: Pois bem, o que foi dito há pouco era uma imitação de sabedores; com efeito, alguém que te imitasse teria feito a imitação conhecendo-te a ti e à tua figura.

Teeteto: Como não?

Hóspede de Eleia: E o que dizer da figura da justiça e, numa palavra, de toda a virtude? Há muitos que sem conhecê-las, mas tendo alguma opinião, tentam fortemente fazer aparecer como existente no seu íntimo isso que lhes parece a eles, tentando imitar o melhor possível, com atos e palavras.

Teeteto: É há muito mesmo.

Hóspede de Eleia: Todos eles falham na tentativa de parecerem ser justos, quando não são de modo nenhum? Ou é de todo o contrário?

Teeteto: De todo.

Hóspede de Eleia: Creio que devemos dizer que esse imitador é diferente do outro; isto é, o que conhece do que não conhece.³⁸²

Há, portanto, dentre aqueles que imitam fazendo uso do próprio corpo como instrumento tanto a imitação de sabedores ou imitação investigativa (*historikē*), quanto a imitação de não sabedores ou imitação feita com opinião (*doxomimētikē*). A concepção do discurso como um tipo de imitação que faz uso do próprio corpo como

³⁸² Platão, *Sofista*, 267b9-267d3.

instrumento imprimiu considerável complexidade à análise platônica do *logos*. Conforme vimos, ela promoveu uma equalização entre *poíesis* e *práxis*, o que implicou compreender o discurso não somente como um ato de produção de imagem, como se produtor e produto estivessem apartados, mas também como um agir pelo discurso, em que produtor e produto não se distinguem. Essa complexidade se eleva a partir de agora, pois a divisão da *mímesis* discursiva entre *historikē* e *doxomimētikē* permite o restabelecimento de uma importante conexão entre duas partes do diálogo na qual o discurso é tomado como objeto principal de reflexão dentro do *Sofista*, quais sejam: a) o discurso analisado a partir de sua estrutura interna e compreendido como entrelaçamento (260c-264b), e b) o discurso analisado como *mímesis* na divisão final (267a-268d).

A esse respeito Marques argumenta que Platão compreende o *logos* a partir de uma posição intermediária e difícil, situando-o como imagem (*eídolon*) e como entrelaçamento (*sumploké*). Segundo esse intérprete “Fica claro que, para o Estrangeiro de Eleia, com relação ao discurso (ou à opinião) e a imagem, uma coisa não pode ser compreendida separadamente da outra. O discurso-opinião é um tipo de imagem e a imagem é produzida ‘em torno de’ uma opinião ou de um argumento [...].”³⁸³ Seguindo essa senda podemos estabelecer um ponto de conexão entre o trecho do diálogo em que Platão examinou o discurso e suas modalidades congêneres (*logos*, *dianoia*, *doxa* e *phantasia*) enquanto entrelaçamento e esse trecho do diálogo em que o discurso é analisado enquanto *mímesis*, sendo dividido em duas espécies de imitação: *historikē* e *doxomimētikē*.

O Estrangeiro diz a Teeteto que a imitação de sabedores ou investigativa (*historikē*) seria aquela na qual alguém imita por conhecer a figura (*schēma*) de algo ou alguém. Aqui o exemplo do Estrangeiro para essa espécie de imitação é de quando alguém, usando o próprio corpo, imita Teeteto ao fazer suas imitações semelhantes à figura ou à voz dele: “Pois bem, o que foi dito agora há pouco era uma imitação de sabedores; com efeito, alguém que te imitasse teria feito a imitação conhecendo-te a ti e à tua figura.”³⁸⁴

Numa primeira leitura dessa passagem poderíamos ficar tentados a entender que Platão está, quanto à *historikē*, se referindo exclusivamente à mímica corporal,

³⁸³ Marques, 2006, p. 358.

³⁸⁴ Platão, *Sofista*, 267b14-16.

em que por meio de gestos corporais ou por meio de voz, tal qual se faz nas comédias e tragédias, poderíamos imitar alguém, como numa representação teatral, ou até mesmo imitar os animais por meio de sons onomatopaicos. Com efeito, ao tratar dos estilos de narrativa poética na *República*, Platão fala da imitação discursiva em que Homero se faz passar por seus personagens, como no caso em que se fez passar pelo sacerdote Crises na *Ilíada* (392d-393e). Também no *Crátilo* Platão fala de uma imitação do tipo onomatopaica, como quando alguém imita os sons dos animais para representá-los (423b-c), muito embora Platão rejeite logo em seguida esse tipo de imitação, por entender que ela não se confunde com o tipo de imitação que ocorre na linguagem.

Entretanto, não nos parece que a imitação de sabedores ou investigativa esteja restrita à mímica corporal, à representação teatral ou à imitação de voz, uma vez que o significado grego de *historikē* parece ser muito mais abrangente do que tais exemplos indicam. Segundo Brisson (2014), a palavra em Heródoto “implica a ideia de questionamento posto a uma testemunha ocular, mesmo que seus informantes dependam de tradições exclusivamente orais”³⁸⁵; já em Tucídides, observa Brisson, a palavra refere-se ao que se toma como seguro “[...] apenas os acontecimentos aos quais assistiu e dos quais seus contemporâneos foram testemunhas, quando o relato feito por eles de tais acontecimentos resiste ao exame [...]”³⁸⁶. Reale, por sua vez, argumenta que

“[...]Platão (*Fédon*, 96a) chama *Peri physeos historia* a especulação dos naturalistas pré-socráticos, e que Aristóteles e Teofrasto escrevem famosos livros, nos quais *historia*, nessa acepção, aparece inclusive no título (a aristotélica *Historia animalium* é uma *pesquisa sobre os animais* e a *Historia plantarum* de Teofrasto é uma *pesquisa sobre as plantas*).³⁸⁷

Nesse sentido, *historikē* para os gregos, além da narração de fatos ou eventos passados, também se refere à pesquisa metódica e descritiva de fatos empíricos particulares sujeitos à verificação direta.³⁸⁸ A imitação investigativa ou *historikē*

³⁸⁵ Brisson, 2014, p. 28.

³⁸⁶ Brisson, 2014, p. 28.

³⁸⁷ REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana* (Vol. IX): Léxico da Filosofia Grega e Romana. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014, p. 127.

³⁸⁸ Essa noção de História aparece, também, na *Poética* de Aristóteles. Ao estabelecer uma distinção entre Poesia e História, Aristóteles afirma que a Poesia expressa o universal, enquanto que a História expressa o particular, o que pode ser entendido como o que aconteceu do ponto de vista fático ou empírico e pode ser ou foi verificável. Cf. ARISTÓTELES, *Poética*. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Tradução e notas de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008 (1451b2-12).

abrange, desse modo, a descrição em linguagem de fatos do mundo empírico testemunhados por meio de inspeção direta dos sentidos. Conforme observa Casertano (1996),³⁸⁹ ela é aquela imitação que se dá através do conhecimento direto ou acompanhada pela ciência. Sendo assim, pode-se intuir a seguinte leitura para essa espécie de imitação dentro do *Sofista*: *phantasia*, enquanto opinião misturada com percepção ou como o lado perceptivo da aparência (*phainomenon*), seria uma imitação de sabedores ou investigativa.

No capítulo anterior vimos como o enunciado (*logos*) e os estados cognitivos *doxa* e *phantasia* são congêneres. Platão analisou o enunciado como um arranjo ou entrelaçamento de verbos e nomes, a partir do que mostrou ser o enunciado capaz de dizer as coisas que são tanto como elas são (verdade), quanto como elas não são (falsidade) (261d-263d). Por serem congêneres ao enunciado, *doxa* e *phantasia*, tanto quanto o enunciado, sujeitam-se igualmente à verdade e à falsidade. Também vimos, a partir da interpretação de Notomi, como *doxa* e *phantasia* estão conectadas com a aparência. *Doxa* foi definida pelo Estrangeiro de Eleia como a afirmação ou negação silenciosa que ocorre no pensamento por ele mesmo, independentemente de qualquer processo senso-perceptivo (264a1-3), representando, segundo Notomi, o lado não perceptivo da aparência. *Phantasia*, por sua vez, foi circunscrita como sendo a opinião misturada com percepção ou a opinião que ocorre no pensamento através da percepção (264a5-8), representando, de acordo com Notomi, o lado perceptivo da aparência. Opinião e *phantasia* compreendem, conjuntamente, toda a aparência: perceptiva e não perceptiva.

Phantasia, dentro dessa perspectiva, é uma *mimesis* discursiva que, ao ser produzida, pressupõe prévio conhecimento perceptivo da figura (*schēma*) de algo ou alguém, o que implica que os enunciados decorrentes de *phantasia*, ou seja, decorrentes de opinião misturada com percepção vertida em voz, consistem numa imitação de sabedores ou investigativa. Antes de proferir os enunciados sobre Teeteto, o Estrangeiro faz a seguinte observação: “Pois bem, prestemos atenção a nós mesmos”³⁹⁰, o que demarca o conhecimento factual da figura de Teeteto. Assim, os enunciados acerca de Teeteto (263a-b) - “Teeteto senta” e “Teeteto voa” - foram proferidos pelo Estrangeiro considerando-se o fato empírico de que ele conhecia a

³⁸⁹ CASERTANO, Giovanni. Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone. 1996.

³⁹⁰ Platão, *Sofista*, 262e13-14.

figura de Teeteto. Dito de outro modo, podemos dizer que as opiniões que se formam no pensamento através da percepção (*phantasia*) pressupõem conhecimento prévio da figura de algo ou alguém. Em razão disso, e mais uma vez, *phantasia* pode ser lida dentro do *Sofista* como uma imitação investigativa ou de sabedores.

Todavia, o Estrangeiro não se ocupa dessa espécie de imitação, pois segundo ele o sofista não está dentre os que praticam a imitação investigativa ou de sabedores. Isso pode parecer paradoxal à primeira vista, pois na primeira parte do diálogo o sofista foi concebido como um controversista (*antilogikos*) capaz de produzir contradições discursivas sobre todas as coisas, inclusive acerca do que é visível na terra e no céu (232c-233c). Essa afirmação acerca da universalidade do saber sofístico poderia incluir, por evidente, um saber sobre as coisas sensíveis ou sobre o mundo dos acontecimentos fáticos ou empíricos sujeitos à verificação direta.

Entretanto, o que se deve ter em mente aqui é que o Estrangeiro está atrás daquilo que mais particulariza a sofística. Nesse passo, ainda que o sofista seja capaz de produzir imagens discursivas sobre todas as coisas, algumas evidências contidas no diálogo, e que serão aprofundadas na seção seguinte, apontam para um campo ou espectro de assuntos que, muito mais do que outros, caracteriza a atividade sofística. Esse campo ou espectro de assuntos parece dizer respeito às virtudes éticas e políticas. N'outros termos, no *Sofista* o Estrangeiro de Eleia caça o sofista em locais onde ele sempre está relacionado com uma técnica discursiva, por meio da qual opera sobre a *psychê* do homem através das virtudes ético-políticas.

Como exemplo, é notório que nas seis divisões iniciais (221d-231b), por meio das quais o Estrangeiro de Eleia tentou definir o sofista, tenha sido afirmado que de algum modo o sofista estaria relacionado com um discurso acerca do ensino dessas virtudes. Conforme observa Ambuel (2007), essas divisões iniciais mostram o sofista como alguém que de algum modo opera sobre a alma humana por meio do discurso, exercendo certo poder através da persuasão. Nesse sentido, não é acerca de como as coisas sensíveis estão dispostas no mundo físico ou das coisas perceptíveis pelos sentidos imediatos que o sofista tenta persuadir as outras pessoas, razão pela qual não foi procurado no campo da *historikē*, mas sim sobre as questões ético-políticas.

Na primeira divisão é dito que o sofista é um caçador de jovens ricos, “[...] que se propõe fazer conversas com vista à virtude, convertendo o salário em moeda

[...].”³⁹¹ Na segunda, terceira e quarta divisão o sofista é definido como um mercador de ensinamentos para a alma relativos às virtudes (224c-d). Na quinta divisão o sofista é considerado como um controversista erístico que discute acerca do justo e do injusto (225c).

Além disso, em outra passagem do *Sofista* o Estrangeiro e Teeteto destacam que o poder do sofista sobre os jovens decorre fundamentalmente de sua promessa de poder ensinar acerca de todas as coisas políticas. Após a afirmação de que o sofista discute tanto acerca de assuntos religiosos, quanto acerca das coisas visíveis no céu e na terra ou acerca da geração e do ser (232c), o Estrangeiro indaga Teeteto se o sofista é capaz de discutir sobre leis e todas as coisas políticas: “E, que dizem ainda acerca de leis e de todas as coisas políticas? Por acaso não prometem fazê-los hábeis em discuti-las?”³⁹² A essa indagação, responde Teeteto: “Pois ninguém, por assim dizer, dialogaria com eles se não prometessem isso.”³⁹³ O sofista, afirma Marques, “[...] é um pretendente à posição de sábio na cidade, aquele que exerce a função de sabedoria associada ao exercício do poder na condução da cidade. Ele se revela, então, como um concorrente político do filósofo, aquele contra o qual o filósofo se define enquanto homem de sabedoria e homem de poder.”³⁹⁴

Desse modo, a despeito da capacidade do sofista de produzir discursos sobre todas as coisas, nenhuma tentativa no campo da *historikē* foi empreendida a fim de defini-lo. A espécie de imitação na qual o Estrangeiro pretende caçar o sofista é aquela que é feita com opinião (*doxomimētikē*). E aqui, mais uma vez, o exemplo é o da figura da justiça e de todas as virtudes (267c). Distintamente das coisas - algo ou alguém - que apreendemos por meio de percepção e imitamos sua figura ou sua voz, a justiça e todas as demais virtudes não são apreendidas por meio de percepção, pois elas não possuem uma imagem claramente elaborada e disponível aos nossos sentidos, de modo que possam permitir uma investigação objetiva e passiva de demonstração.

A imitação da justiça e das demais virtude requer, outrossim, muito mais do que a produção de um discurso imagem nos moldes em que se observa na imitação investigativa. Nesse tipo de imitação, conforme vimos, há a possibilidade de

³⁹¹ Platão, *Sofista*, 223a4-6.

³⁹² Platão, *Sofista*, 232c13-232d2.

³⁹³ Platão, *Sofista*, 232d3-4.

³⁹⁴ Marques, 2006, p. 35.

verificação imediata ou de um conhecimento prévio da figura daquilo que se imita. Contudo, no que se refere à justiça e demais virtudes, afirma o Estrangeiro que muitos são os que tentam fortemente fazê-las aparecerem em seus íntimos, imitando-as com palavras e ações, ainda que sem o conhecimento de suas figuras (*schēma*) (267c).

Para Marques “O exemplo de imitação escolhido pelo Estrangeiro refere-se precisamente ao campo da ação (*práxis*), mostrando como os imitadores conseguem parecer justos, sem sê-lo realmente.”³⁹⁵ Nesse tipo de imitação feita com opinião (*doxomimētikē*) *poësis* e *práxis* tornam-se indissociáveis, pois não basta a produção de um discurso imagem a respeito de algo, sendo necessário uma performance a fim de se levar ao exterior aquilo que surgiu no interior (íntimo) daquele que imita. Segundo Notomi, imitar a virtude é se tornar uma pessoa virtuosa, pois se trata de moldar nela mesma aquilo que ela opina ser a figura de cada virtude. É preciso, ainda que sem conhecê-las realmente, fazê-las aparecerem na alma e imitá-las em atos e discursos. Mesmo sem o real conhecimento da figura da justiça, diz o Estrangeiro, muitos são os que logram êxito em sua imitação.³⁹⁶

Cabem aqui, entretanto, as mesmas considerações feitas acerca de *phantasia* e a imitação de sabedores ou investigativa. Nesse sentido, a opinião que se gera no pensamento por ele mesmo (*doxa* por excelência) é a *mímesis* discursiva de não sabedores feita com opinião (*doxomimētikē*). Distintamente de *phantasia*, a qual é a opinião misturada com senso-percepção (264a5-8), *doxa* foi concebida como a opinião que se gera no pensamento por ele mesmo, independentemente de percepção (264a1-3). Não conhecer realmente a figura (*schēma*) da justiça e de todas as demais virtudes, mas fazê-las aparecerem no íntimo da alma e imitá-las com palavras e ações nos parece ser aquilo que Platão, no *Sofista* (264a), diz ser opinião (*doxa*), a qual ocorre no pensamento por ele mesmo, podendo ser vertida em discursos (enunciados) e ações.

A produção de discurso imagem acerca da justiça e das demais virtudes é considerada pelo Estrangeiro como uma imitação de ignorantes, mas somente pode ser compreendida enquanto tal se apreendemos o que é a imitação de sabedores. O

³⁹⁵ Marques, 2006, p. 358.

³⁹⁶ Essa passagem certamente se vincula à capacidade do sofista de discutir sobre assuntos de natureza ético-política descrita na primeira parte do diálogo (232c13-232d4) e graças a qual muitos o procuram para dialogarem e aprenderem com eles.

que está em questão aqui não nos parece ser a diferença entre *doxa* e *epistémē*,³⁹⁷ mas sim a diferença entre a produção de imitações discursivas a partir de fatos empíricos (mundo sensível) verificáveis diretamente e apreendidos pela percepção (*phantasia*), o que caracteriza a imitação investigativa ou de sabedores, e a produção de imitações discursivas a partir de opiniões geradas no puro processo dialógico do pensamento (*doxa* por excelência), independentemente de senso-percepção, o que caracteriza a imitação de não sabedores ou imitação por meio de opinião (*doxomimētikē*).

O sofista, portanto, está dentre aqueles que produzem imagens acerca de coisas cujas figuras não podem ser previamente apreendidas pela percepção para posterior imitação. Essas coisas são, conforme exemplo do Estrangeiro, as virtudes ético-políticas. As virtudes são invisíveis por natureza, de sorte que somente são aprendidas pelo processo de puro pensamento através da opinião. Imitar as virtudes, afirma Notomi, é fazer aquilo que é invisível tornar-se visível em palavras e ações. Nesse sentido, o que nos parece estar em questão aqui é o fato de que as *mímesis* discursivas feitas por meio de opinião (*doxomimētikē*) são aqueles enunciados oriundos da opinião pura (*doxa* por excelência) que se forma no pensamento independentemente de senso-percepção.

Esse aspecto, por sua vez, nos remete para a questão da representação e de seu modelo. Falar em imitação da justiça e todas as demais virtudes por meio de opinião, portanto sem um conhecimento da figura delas, poderia nos levar à conclusão de que essa espécie de *phantasma* é uma representação sem modelo, ou uma representação de algo que não existe. Palumbo (2013), por exemplo, defende que *phantasma* não corresponde à realidade, pois seria aquela imagem que não se reconhece enquanto tal e que quer se passar pela realidade. Dixsaut (2000)³⁹⁸ também argumenta que na última divisão a definição estabelece que existem imagens sem modelo, imagens que imitam sem imitar, sendo o sofista o artesão por excelência dessas imagens.

³⁹⁷ A esse respeito ver *Timeu* (51d-52a), diálogo no qual Platão faz uma distinção clara entre opinião e o saber verdadeiro e inabalável. A opinião, afirma Platão, surge em nós por força da persuasão e altera-se também por força da persuasão, enquanto que o saber verdadeiro surge em nós pelo ensino e é inabalável. Diz Platão, ainda, que da opinião participam todos os homens, enquanto que do saber verdadeiro somente os deuses e uma reduzida classe de homens.

³⁹⁸ DIXSAUT, Monique. Images du philosophe. Kleos, v. 4, n. 4: 192-248, 2000.

Contudo, admitir a possibilidade de um discurso imagem sem modelo é algo que não se harmoniza com os argumentos levantados e desenvolvidos ao longo do *Sofista*, sobretudo porque isso implicaria assumir a possibilidade de um discurso sobre o nada. Quando da análise do discurso, Platão partiu do pressuposto de que todo e qualquer discurso, enquanto tal, é sobre algo (263c). Não sendo sobre algo, nem discurso seria, pois foi provado ser impossível um discurso sobre o nada absoluto. Admitir a possibilidade de um discurso imagem sem modelo é o mesmo que admitir um discurso sobre o inexistente, o que nos leva à aporia suscitada na primeira parte do *Sofista* acerca do *não ser* (236e-241b). A conexão dessa divisão final do *Sofista*, na qual Platão está tratando do discurso enquanto uma produção de imagem, com o trecho onde Platão investigou o enunciado e as demais modalidades discursivas (*dianoia*, *doxa* e *phantasia*) aponta para a impossibilidade de um discurso imagem sem um modelo, dado que todo discurso é sobre algo.

Imitar a figura da justiça e de todas as demais virtudes, ainda que sem conhecê-las por meio de senso-percepção, fazendo com que essas virtudes se manifestem em nosso íntimo e sejam tornadas visíveis em palavras e ações, não significa produzir uma imagem sobre algo que não existe. A justiça e as demais virtudes não possuem figuras (*schēma*) passivas de constatação empírica ou verificação imediata para posterior imitação, mas isso não quer dizer que elas não possuem um modelo e que esse modelo não pode ser imitado.

Na imitação de sabedores, ao que tudo indica, há uma relação imediata entre a imitação e aquilo que se imita (o Estrangeiro diz: “[...] conhecendo-te a ti e à tua figura.”³⁹⁹). No caso da justiça e demais virtudes essa relação é mediata, sendo um processo que requer um constante aproximar ou uma permanente busca, através do raciocínio, do modelo que se imita, pois ele nunca é dado diretamente aos sentidos, mas apenas ao pensamento.⁴⁰⁰ Sob esse aspecto, todo e qualquer discurso sobre as virtudes ético-políticas, seja ele filosófico ou sofístico, é uma imitação feita com opinião, cujos modelos invisíveis se tornam visíveis a partir de uma emulação em atos e palavras por parte de quem produz a imitação.

³⁹⁹ Platão, *Sofista*, 267b.

⁴⁰⁰ Também no *Político* Platão faz essa observação, afirmando que quanto às coisas sensíveis não é difícil indicá-las se quisermos proceder a uma demonstração, dado que são de fácil percepção. Entretanto, afirma que as coisas mais valiosas não possuem imagens claramente elaboradas que possam ser captadas pelos sentidos do investigador e serem demonstradas, sendo necessário o empenho a fim de se adquirir a capacidade de compreendê-las racionalmente, apenas pelo pensamento, sem o auxílio dos sentidos (*Pol.* 285e-286a).

Quanto à imitação feita com opinião, o Estrangeiro acena, entretanto, para algumas nuances existentes nessa modalidade de *mímesis*, de sorte que propõe dividi-la a fim de fazer algumas distinções e, com isso, delimitar aquilo que seria uma imitação genuinamente sofística. Observa-se, por oportuno, que essas distinções serão feitas não somente a partir de uma divisão metodológica e objetiva daquilo que se imita ou de quem imita (divino x humano; com instrumento x sem instrumento; conhecendo aquilo que se imita x não conhecendo aquilo que se imita), mas também pelo caráter de quem imita (crédulo, demagogo e irônico). Isso denota que cada vez mais a distinção entre filósofo e sofista, ou entre imitações discursivas verdadeiras e falsas, escapam das pretensões lógicas para adentrar o campo ético-político, seja pelo objeto do que se imita (as virtudes), seja pelo caráter de quem imita.

Dentre os que imitam por meio de opinião há o grupo dos crédulos e o grupo dos irônicos (268a1-5). Os crédulos são os imitadores simples, os quais acreditam conhecer aquilo que imitam. Por acreditar conhecer aquilo que, na verdade, não conhece, o crédulo tem seu estado cognitivo afetado pela ignorância (*agnoia*). Segundo Notomi, esse estado de ignorância - acreditar conhecer aquilo que não conhece - é justamente aquele do qual o sofista de “nobre linhagem” da sexta divisão (226b-231b) propõe purgar seu interlocutor por meio de uma educação purificadora. O outro grupo de imitadores é caracterizado por um estado de ironia (*eirōneia*), pois tem grande suspeita e receio de não conhecer aquilo que imitam e aparentam saber (268a).

Este grupo de imitadores irônicos, segundo o Estrangeiro, ainda se subdivide em outros dois: um grupo se refere àqueles que imitam por meio de longos discursos em públicos (diante do povo), os quais podem ser chamados de populistas ou demagogos (*dēmologikos*), enquanto o outro grupo se refere àqueles que, por meio de discursos curtos e em privado, praticam a controvérsia (*antilogikon*) a fim de levarem seus interlocutores à autocontradição (*enantiolegein*) (268b).

O sofista, argumenta o Estrangeiro de Eleia, não está dentre os imitadores crédulos, mas sim naquele grupo de imitadores cujo estado cognitivo é caracterizado como irônico (*eirōnikon*) (268a-c). O sofista exterioriza a figura da justiça e demais virtudes produzindo suas imagens por meio de atos e discursos e, distintamente do imitador crédulo, suspeita e tem grande receio de desconhecer verdadeiramente essas coisas acerca das quais produz imitações por meio de opinião. É essa afecção cognitiva de saber que não sabe e, ainda assim, produzir imagens daquilo que lhe

parece ser a justiça ou as demais virtudes, o que caracteriza a ironia (*eirōneia*) do sofista.

Por fim, o sofista não pertence ao grupo que produz longos discursos em público - os demagogos -, mas sim àquele que fabrica contradições (*enantiopoiologikē*) em privado, levando seus interlocutores a autocontradição (268b-c). Com essa divisão final o Estrangeiro demarca a completa definição do sofista:

E então, o gênero imitativo da arte produtiva de contradição, da parte dissimulativa da arte opinativa, do gênero fantástico a partir da arte produtora de simulacro, não divino, mas humano, separando da criação a parte produtiva de ilusões; aquele que por acaso disser que o sofista é “dessa estirpe e desse sangue”, realmente, ao que me parece, dirá a pura verdade.⁴⁰¹

Assim, o sofista é finalmente capturado como um imitador opinativo (*doxomimētikē*), o qual imita a figura da justiça e das demais virtudes em atos e palavras, mas com receio e suspeita de não conhecer verdadeiramente as coisas às quais imita, produzindo contradições (*enantiopoiologikē*) com o objetivo de levar seu interlocutor a contradizer-se (*enantiolegein*).

Esse momento é oportuno, pois nos permitirá controlar a hipótese sobre se essa definição final atribuída ao sofista se aplica igualmente ao filósofo. Um resultado que corrobore essa hipótese nos levará a admitir, a partir do desfecho do *Sofista*, que a definição do sofista como um produtor de discurso imagem falso ainda não é suficiente para distingui-lo do filósofo enquanto produtor de discurso imagem verdadeiro. Essa constatação nos leva, por sua vez, à conclusão de que Platão não buscou estabelecer uma distinção entre discurso imagem verdadeiro e discurso imagem falso a partir de critérios puramente lógicos ou objetivos. Sendo assim, trata-se de saber se há, considerando-se a definição final atribuída ao sofista, alguma distinção do ponto de vista lógico ou objetivo entre a produção de discurso imagem verdadeiro e discurso imagem falso a partir da distinção entre “filósofo e sofista”.⁴⁰²

Segundo Rosen é preciso ser extraordinariamente obtuso para não enxergar e não se admirar com a ironia do Estrangeiro de Eleia contida nessa definição final do sofista. Para esse intérprete a acusação impetrada ao sofista, qual seja a de ser um refutador irônico capaz de levar seu interlocutor à contradição em conversas

⁴⁰¹ Platão, *Sofista*, 268c9-268d4.

⁴⁰² Lembremos que essa questão emerge no *Sofista* já nas suas primeiras páginas, mas de forma invertida. Uma das poucas falas de Sócrates nesse diálogo foi para afirmar que o filósofo também não é facilmente discernível e, por frequentar muito as cidades, aparece no meio da ignorância dos outros ora como político, ora como sofista, ora como louco (216c-d).

particulares, parece caber perfeitamente a Sócrates. Por essa razão afirma Rosen que o papel do Estrangeiro de Eleia no *Sofista* é encaminhar uma crítica contra Sócrates, de modo que “O ponto culminante da caça ao sofista é identificar Sócrates como praticante da arte.”⁴⁰³

Benardete, assim como Rosen, entende que essa prática atribuída ao sofista é idêntica àquilo que faz Sócrates, de sorte que ambos são indistinguíveis em aparência. Ambuel também afirma que o Estrangeiro de Eleia parece incapaz de afirmar por que essa definição final é atribuída ao sofista e não a Sócrates, uma vez que a “imitação irônica” não distingue a imitação sofística da filosófica. Na mesma senda segue Casertano (1996), para quem o imitador irônico cabe tanto ao sofista quanto ao filósofo. A ironia, observa Casertano (1996), é comum tanto ao sofista quanto a Sócrates, sendo que Platão acusa o sofista, entretanto não demonstra a falsidade do discurso sofístico. Nesse sentido, se tomarmos Sócrates como o arquétipo platônico de filósofo, chegaremos à conclusão de que a definição do sofista contida na divisão final do *Sofista* aplica-se igualmente ao filósofo, o que implica uma não distinção lógica ou objetiva entre aquele que produz discursos verdadeiros e aquele que produz discursos falsos.

Não se quer dizer com isso que Platão tenha fracassado em apresentar uma distinção entre filósofo e sofista ou entre verdade e falsidade no que se refere à imitação feita com opinião (*doxomimētikē*). Apenas estamos apontando que essa distinção não se faz no nível exclusivamente lógico ou por algum critério objetivo. “Filósofo e sofista”, assim como “verdade e falsidade” e “*ser e não ser*”, são como faces de uma mesma moeda, compondo pares de elementos indissociáveis, de sorte a não poderem ser dissociados por meio de critérios objetivos estabelecidos de um ponto de vista externo.

Em lúcido exame de como Platão encara a dificuldade em estabelecer uma distinção entre a figura do filósofo e a figura do sofista, McCoy (2010)⁴⁰⁴ defende não haver um método ou modo único por meio do qual Platão faça essa distinção. Segundo essa intérprete

Não se pode simplesmente afirmar que o filósofo é lógico enquanto o sofista é ilógico, que o filósofo usa a razão pura sem atenção à retórica enquanto o sofista persuade sem atender a razão, ou que o filósofo tenha um método bem-sucedido de falar enquanto o sofista carece de um. Tampouco os

⁴⁰³ Rosen, 1983, p. 313 (tradução nossa).

⁴⁰⁴ MCCOY, Marina. Platão e a retórica de filósofos e sofistas. Tradução de Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.

sofistas são consistentemente apresentados como desinteressados no conhecimento ou como moralmente corruptos.⁴⁰⁵

A dificuldade resulta, mais uma vez, da impossibilidade de se estabelecer um critério lógico ou objetivo para se distinguir o discurso imagem verdadeiro do falso sobre as virtudes ético-políticas. Conforme exemplifica Rosen, a verdade de “a neve é branca” pode ser atestada pelo acesso à brancura da neve, pois se sujeita à verificação direta e imediata dos sentidos, o que não ocorre, por exemplo, com a “vida boa” ou com a justiça e demais virtudes, dado não se poder estabelecer a mesma analogia referente ao acesso à brancura da neve, ou seja, não podemos ter acesso a tais coisas de modo a atestá-las direta e imediatamente pelos sentidos.

Todavia, essa indistinção do ponto de vista lógico ou objetivo entre filósofo e sofista, implicando, de igual modo, a não distinção lógica ou objetiva entre discurso imagem verdadeiro e discurso imagem falso sobre virtudes ético-políticas, nos força a admitir que mesmo no *Sofista* devemos considerar, além dos aspectos ontológico e lógico-linguístico, o aspecto ético e político na análise dessas questões. Marques, por exemplo, diz que “A ênfase final que o *Sofista* dá à técnica produtiva, produção de coisas e de atos com palavras (discursos, argumentos), acaba por evidenciar o papel central que a *mímesis* desempenha tanto na ontologia, como na teoria política platônica.”⁴⁰⁶

Esse talvez seja o grande desafio imposto pelo *Sofista* ao seu leitor, qual seja o de reconhecer que a última divisão não forneceu uma definição lógico-linguística exclusiva do sofista, ou algum critério objetivo que o distinga de seu rival, o filósofo, mas que Platão mostrou, ao longo do *Sofista*, como distingui-los. Tal distinção não passa, conforme já observamos, pela estrutura lógica do discurso que ambos proferem, tampouco pela correspondência ou ausência de correspondência entre seus discursos e aquilo de que são discursos, mas sim pela consideração do uso que cada um - filósofo e sofista - faz de seu discurso imagem.⁴⁰⁷ Nessa senda, e de acordo com Marques, o discurso enquanto produção de imagem aproxima o filósofo do sofista, pois ambos são produtores de imagens, em especial sobre as virtudes ético-políticas, de sorte que é preciso reconhecer que não é pela natureza da imagem que os diferenciamos, mas sim pelo uso que cada um faz dela.

⁴⁰⁵ McCoy, 2010, p. 11.

⁴⁰⁶ Marques, 2006, p. 364.

⁴⁰⁷ Cf. PALUMBO, Lidia. *mimesis, Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Loffredo, 2008.

De acordo com McCoy “[...] Platão defende a filosofia ao comparar as almas e práticas do filósofo e do não filósofo. Ou seja, o principal meio de Platão defender a filosofia contra os não filósofos não é fornecer uma definição de filosofia, mas fazer uma série de afirmações sobre *quem é o filósofo* (seu caráter) e *o que ele faz* (sua prática).⁴⁰⁸ Isso implica um exame de como cada um, filósofo e sofista, usa o discurso, pois ambos agem pelo discurso. O uso do discurso imagem se torna, portanto, crucial para a distinção entre filósofo e sofista e, por conseguinte, entre verdade e falsidade. E falar em uso do discurso imagem enquanto critério para se estabelecer a distinção entre filósofo e sofista, ou entre discurso verdadeiro e falso, implica considerar a dimensão ético-política.

Casertano (2010b),⁴⁰⁹ seguindo a mesma senda, afirma que filósofo e sofista apresentam-se indissociáveis como dois lados de uma mesma moeda, de modo que “[...] o primeiro não poderá ser definido filosoficamente de modo independente do segundo, e vice-versa: porque verdadeiro e falso, como ser e não ser, estão sempre dialeticamente ligados e têm sempre necessidade um do outro [...]”.⁴¹⁰ Desse modo, para Casertano (2010b) o único critério que sobra para se estabelecer essa distinção é o político: “Sobra, pois, um único critério possível para operar essa distinção, e é o político. Somente dentro da cidade é que o sofista se distingue do filósofo: o critério lógico e conceitual para separá-los conduz de fato à sua não separação, mas o critério político os coloca nos extremos.”⁴¹¹

Nesse sentido, com o propósito de evidenciarmos como Platão empreende esse movimento dentro do *Sofista*, mostrando que o problema do discurso verdadeiro e falso é, também, um problema de natureza ética e política, cuja distinção se faz pelo uso e não por algum critério lógico ou objetivo, seguiremos os seguintes passos: a) primeiro tentaremos mostrar o que está em jogo na prática mimética quando se trata de discurso imagem sobre as virtudes ético-políticas, mostrando a relação existente em Platão entre “discurso (*logos*), alma (*psykhé*) e cidade (*polis*)”; b) segundo, buscaremos destacar que, de uma certa distância, tanto filósofo quanto sofista estão implicados numa mesma prática ou arte no interior da cidade, prática essa relacionada com o discurso de natureza ético-político que opera sobre a alma humana e sobre a

⁴⁰⁸ McCoy, 2010, p. 25-26.

⁴⁰⁹ CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. Tradução de José Bertolini. São Paulo: Paulus, 2010b. (Coleção philosophica).

⁴¹⁰ Casertano, 2010b, p. 46-47.

⁴¹¹ Casertano, 2010b, p. 47.

cidade; c) por fim, buscaremos dentro do *Sofista* uma distinção entre filósofo e sofista considerando-se o uso que cada um desses dois personagens faz do discurso imagem, de modo que isso nos permita mostrar, conforme Marques, que a verdade e a falsidade do que é dito “está ligada à justiça na alma daquele que a busca, tanto quanto à justeza dos meios pelas quais ele chega a dizê-la.”⁴¹²

5. Relação entre discurso, alma e cidade: o discurso como *pharmakon*

Considerar o que está em jogo quando se trata de discurso imagem sobre as virtudes ético-políticas no *Sofista* passa pela compreensão prévia da relação que há entre poder do *logos* e disposição da alma (*psykhé*) humana. Conforme observa Marques, em Platão “[...] o psíquico é o campo de confluência do ético e do político. A excelência do indivíduo é perfeitamente congruente com a excelência da cidade.”⁴¹³ Com efeito, para Platão o *logos* está para a alma assim como os medicamentos estão para o corpo. Agindo como um *pharmakon* o *logos* é capaz de produzir efeitos na alma, os quais podem tanto beneficiá-la quanto prejudicá-la. Essa produção de efeitos na alma torna-se fundamental para a educação moral do homem e para a dinâmica política da cidade.

Há, portanto, em Platão uma estreita relação de causa e efeito entre *logos*, disposição de alma e dinâmica política da cidade, de modo que as disposições psíquicas do homem e da vida política na *pólis* dependem inteiramente do *logos*. Na esteira de Casertano (2008),⁴¹⁴ para Platão o discurso é o único instrumento que permite ao homem fazer um governo de si mesmo e um governo da cidade. A potência do *logos* está, assim, em sua capacidade de mobilizar homens e cidades, o que se faz sobretudo através daqueles bens para os quais a alma do homem é mais sensível, que são as virtudes de natureza ética e política.

Também os sofistas, tanto quanto Platão, concebem o *logos* como um *pharmakon* capaz de causar efeitos na alma do homem que refletem na vida política da cidade. Conforme observa Casertano (2008), um ponto que aproxima Platão e os sofistas é o que une afetividade e racionalidade, de sorte que para ambas as visões “O discurso é sempre portador de uma carga de *páthos* que se difunde em quem

⁴¹² Marques, 2006, p. 293.

⁴¹³ Marques, 2006, p. 93.

⁴¹⁴ CASERTANO, Giovanni. A verdade platônica entre lógica e *páthos*. Anais de Filosofia Clássica, vol. 2 nº 4, 2008.

escuta, envolvendo-o e determinando-o.”⁴¹⁵ Cassin (2005), ao estabelecer uma estreita relação entre *pólis*, *logos* e sofística, também afirma que “[...] o caráter eminentemente político da sofística é, antes de tudo, uma questão de *logos* [...]”.⁴¹⁶ No que tange a esse aspecto, basta lembrarmos a fala atribuída a Protágoras no *Teeteto* de que sábio é aquele que por meio do discurso transforma uma disposição ruim em uma melhor (167a-c). Mais emblemática, ainda, é a afirmação de Górgias no *Elogio a Helena* ao apontar o discurso como uma espécie de grande soberano, pois, a despeito de ser dotado de um corpo inaparente, mostra-se capaz de realizar os atos mais divinos, especialmente por afetar as afecções da alma: findar o medo, afastar a dor, trazer alegria e elevar a piedade.

Entretanto, se por um lado tanto para Platão quanto para os sofistas o *logos* é um *pharmakon* capaz de produzir efeitos na alma e, por consequência, na *pólis*, por outro precisamos considerar que a concepção platônica diverge daquela adotada pela sofística. Conforme aponta Cassin, na logologia sofística há o que ela chamou de efeito-mundo, no sentido de que o *logos* sofístico “não comemora o ser ou o de fora”, e sim produz o ser, o que significa fabricar ou transformar o mundo, eliminando de seu horizonte a possibilidade de ser falso.⁴¹⁷ Em Platão, no entanto, pode-se dizer que o efeito-mundo do *logos* não o exime de ser ou verdadeiro ou falso, pois este efeito está atrelado a sua capacidade de dizer as coisas que são tanto como elas são, quanto como elas não são.

Dito de outro modo, Platão tem consciência do poder do *logos* sobre a alma do homem, bem como das consequências desses efeitos para a cidade, sendo essa uma das razões, senão a principal, para a busca por uma fundamentação da possibilidade de se dizer a falsidade. Assumir, como fazem os sofistas, que não se pode dizer falsidades, de sorte que todo e qualquer discurso diz somente a verdade, coloca em risco o que há de mais precioso para o homem, que é sua alma e sua vida política na cidade. A busca por uma distinção entre filósofo e sofista, ou entre discurso verdadeiro e falso, somente adquire completo sentido se levamos em consideração esse contexto.

⁴¹⁵ Casertano, 2008, p. 3.

⁴¹⁶ CASSIN, Bárbara. *O Efeito Sofístico*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 66.

⁴¹⁷ Cassin coloca em disputa a logologia sofística e a ontologia parmenideana: enquanto o discurso na visão de Parmênides comemora o ser através da identidade entre ser, pensar e dizer; na visão sofística o ser é um efeito do discurso, o que é propriamente o efeito-mundo do discurso.

No *Protágoras* Platão discorre, quando da advertência de Sócrates ao desejo de Hipócrates em se tornar aluno de Protágoras, sobre a relação entre poder do *logos* e disposição da alma, apontando os riscos decorrentes da exposição da alma a qualquer discurso. O ensino remunerado das virtudes ético-políticas pelos sofistas se compara, em certa medida, ao comércio de mercadorias para o corpo. Mas só em certa medida, pois, diferentemente das mercadorias comercializadas para uso do corpo, não há outro lugar para se armazenar as virtudes adquiridas senão na própria alma. Sócrates, falando das mercadorias que se compra para o corpo, afirma que:

Os mantimentos e bebidas adquiridas nalgum vendedor ou traficante podem ser transportados em qualquer vasilha, e antes de passarem para o corpo, com serem comidos e bebidos, remanesce sempre a possibilidade de poderem ser guardados em casa e de ser chamado algum conhecedor do assunto, para opinar sobre quais devam ser ingeridos e quais não, a quantidade e o tempo certo, de forma que não há grande perigo nessa compra.⁴¹⁸

Quanto às mercadorias para a alma, o argumento de Sócrates é o seguinte: “Os conhecimentos, porém, não podem ser transportados em vasilha alguma; uma vez pago o preço, forçoso é que, com as aulas, os recolhas na própria alma e que te retires, ou grandemente prejudicado ou beneficiado.”⁴¹⁹ Desse modo, quando se trata de bens para a alma, dentre os quais estão as virtudes ético-políticas, não se pode separar o ato de aquisição do ato de consumo, sendo ambos simultâneos. E aqui residem os riscos que caracterizam o *logos* como um *pharmakon* para a alma, pois pode ser usado tanto para beneficiá-la, quanto para prejudicá-la.

Ademais, se consideramos que na *República* Platão toma a cidade como uma ampliação da alma do homem (368d-e), podemos perceber claramente a estreita relação entre o *logos* e as questões de ordem ética e política, de modo que ao produzir efeitos sobre a alma dos homens produz-se, também, efeitos em toda cidade. Dessa perspectiva pode-se entender a afirmação platônica colocada na boca de Sócrates na *Apologia* de que é preciso cuidar da alma: Sócrates afirma nada mais fazer a não ser andar pela cidade como um moscardo, tentando persuadir velhos e jovens, cidadãos ou estrangeiros, a cuidarem mais da alma, onde residem as virtudes e a excelência, em detrimento das riquezas materiais e do corpo (30a-b). Em Platão, portanto, discurso, alma e cidade⁴²⁰ encontram-se em estreita relação. A partir dessa

⁴¹⁸ Platão. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: EDUFPA, 2002, 314a.

⁴¹⁹ Platão, *Protágoras*, 314b.

⁴²⁰ Não apenas discurso alma e cidade, mas principalmente realidade (ontologia) encontram-se entrelaçados em Platão.

perspectiva podemos compreender e dimensionar o real problema em torno da possibilidade do discurso falso no *Sofista*.

Na divisão final da técnica de produção de imagens do *Sofista*, o Estrangeiro chamou de imitação feita por meio de opinião (*doxomimētikē*) aquela que se faz tentando reproduzir em atos e palavras a figura da justiça e demais virtudes. Operando com esse tipo imitação, o sofista produz suas contradições (*enantiopoiologikē*), levando seu interlocutor a contradizer-se (*enantiolegein*). Essa imitação feita por meio de opinião, a qual versa acerca da justiça e demais virtudes (267c), é precisamente aquele discurso capaz de mobilizar homens e cidades. Conforme observa Dixsaut (2012), “A opinião é o elemento no qual a cidade imerge, o consenso social só pode ser estabelecido baseado nas opiniões, não no saber.”⁴²¹

Nesse sentido, afirmar que a última divisão do *Sofista* não nos mostrou uma distinção lógica ou objetiva entre filósofo e sofista reforça o fato de que ambos estão comprometidos com essa espécie de discurso, tal como afirma Sócrates na *Apologia*. É nesse contexto que podemos verificar como Platão, no *Sofista*, considera, a partir da técnica, o *logos* como uma questão também de ordem ético-política, apontando o que está em jogo nas práticas discursivas do sofista. Mais que isso, poderemos notar que não apenas o sofista, mas também o filósofo encontra-se imerso nessas mesmas práticas. O filósofo, argumenta Marques, não está imune às pretensões persuasivas contidas no movimento pragmático inerente aos discursos humanos.

Dizer que no *Sofista* a caça ao sofista também leva à caça ao filósofo, significa que ambos atuam no mesmo espaço e desempenham papéis similares, senão iguais aos olhos dos ignorantes. O filósofo, segundo o argumento de Sócrates dirigido a Teodoro nas primeiras páginas do *Sofista* (216c), também frequenta as cidades e aparece, em razão da ignorância dos outros, de muitas maneiras, inclusive como sofista. Ambos atuam no interior da cidade como partícipes de trocas de bens caros tanto à alma do homem, quanto à dinâmica política da cidade. Essa atuação somente é possível em razão da potência do *logos* sobre as afecções da alma.

As divisões iniciais do sofista evidenciam o que está por trás de todo o desenvolvimento lógico e ontológico realizado por Platão na parte central do *Sofista*. Na caça ao sofista o Estrangeiro de Eleia toma o pescador como paradigma, pois ambos possuem uma técnica (218e-219a). Entretanto, distintamente do pescador,

⁴²¹ DIXSAUT, Monique. Refutação e Dialética. In Refutação. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Contraposições: diálogos filosóficos), p. 75.

todas as técnicas atribuídas ao sofista nas seis divisões iniciais colocam em destaque a sua pretensão com relação ao outro indivíduo no interior da cidade através do discurso. Por essa razão, afirma Marques que “O campo no qual o sofista é caçado é o das trocas simbólicas que concernem aos bens psíquicos, envolvendo necessariamente pretensões com relação a outros indivíduos humanos.”⁴²² Assim, e ainda com Marques, o sofista é caçado no interior da cidade “[...] ocupando-se das trocas humanas de coisas relativas à alma, buscando persuadir os jovens, pretendendo ensinar-lhes técnicas que os tornem excelentes [...]”.⁴²³

Ambuel (2007) também argumenta que a concepção do sofista como praticante de uma técnica discursiva, a qual opera sobre a alma humana por meio das virtudes, pode ser considerada, dentre outras, uma característica comum das divisões iniciais. Essas artes, através das quais se caça o sofista, têm como elemento comum a consideração do discurso a partir das relações entre os homens na cidade, de alma com alma. Observa-se, portanto, que em todas as tentativas de se definir o sofista ele esteve relacionado com um discurso sobre virtudes e com o uso desse discurso como um *pharmakon* para a alma dos jovens. Entretanto, e mais uma vez, esse traço também é comum à prática filosófica, de modo que, observa Marques, “Se percorrermos com atenção as primeiras divisões, constatamos, inicialmente, que nos encontramos no domínio das ditas ‘coisas humanas’, as que concernem à excelência da alma, o único objeto a respeito do qual Sócrates admitia ter algum saber.”⁴²⁴

Na primeira divisão o sofista se mostra como alguém que domina a técnica da caça aos jovens ricos através da persuasão. Em troca de um salário, essa caça empreendida pelo sofista tem por objeto a prática de conversas particulares com vistas à virtude (221d-223b). É patente a relação dessa prática sofística com a dinâmica política da *pólis*: persuadir os jovens com vistas ao ensino da virtude implica produzir influência sobre suas almas e, por conseguinte, influenciar a vida política da cidade. Como destaca Marques, “A persuasão domina as relações cotidianas - na educação tradicional, nas deliberações militares, nos Tribunais, no Conselho da cidade, na Assembleia e nas reuniões dos cidadãos.”⁴²⁵

⁴²² Marques, 2006, p.83.

⁴²³ Marques, 2006, p.80.

⁴²⁴ Marques, 2006, p.79.

⁴²⁵ Marques, 2006, p.85.

Não se trata, entretanto, de simplesmente considerar a persuasão como uma prática ilegítima e genuinamente sofística. O filósofo, diz Marques, “[...] também está inserido no jogo de relações que os homens estabelecem entre si, está também submetido às suas regras, o que o aproxima irremediavelmente do sofista, como de qualquer outro ser humano.”⁴²⁶ É emblemática, a esse respeito, a passagem do *Sofista* na qual o Estrangeiro e Teeteto acusam o sofista de produzir imitações discursivas por meio das quais, e tal qual o pintor por meio de suas pinturas, enganam pelos ouvidos os jovens afastados da verdade (234b-234c). O ponto em questão aqui é a persuasão provocada pelo discurso sofístico. Todavia, não somente o discurso sofístico persuade os jovens, pois em seguida o próprio Estrangeiro se propõe a persuadir o jovem Teeteto acerca da verdade das coisas por meio do discurso, sem a experiência direta (234e-235a).⁴²⁷

Na segunda, terceira e quarta divisão o sofista é definido como alguém que possui o domínio da arte da troca, por meio da qual perambula de cidade em cidade praticando o comércio de artigos para a alma, sendo tais artigos referentes ao ensino das virtudes (223c-224e). Mais uma vez, a técnica do sofista relaciona-se com os bens psíquicos - excelência da alma. À semelhança do que dissera Sócrates a Hipócrates no *Protágoras* quanto aos sofistas (314b), o que está em jogo nessas práticas atribuídas ao sofista são os riscos inerentes à natureza dessa atividade mercantil, qual seja o comércio das virtudes. Como bem pontua Marques, “Não é exatamente contra a prática monetária em si que adverte Sócrates, mas contra os perigos aos quais os cidadãos estão dispostos a expor suas almas.”⁴²⁸ Distintamente dos bens que se comercializa para uso do corpo, os quais podemos armazená-los separadamente para posterior consumo, os bens comercializados pelo sofista não são exteriores àqueles que comercializam, sendo transmitidos diretamente de alma para alma. Trata-se, diz Marques, de conhecimento (*mathémasin*) incorporados diretamente à alma, servindo de alimentos para ela.

A quinta divisão (225a-226a) concebeu o sofista como um praticante da arte agonística (combate, luta, competição ou disputa), mas de um tipo bem específico. O

⁴²⁶ Marques, 2006, p. 86.

⁴²⁷ Poder-se-ia indagar que a persuasão filosófica, distintamente da sofística que age sobre a parte apetitiva da alma, atua sobre sua dimensão racional com pretensões relativas à realidade inteligível. Entretanto, do ponto de vista pragmático, tanto a persuasão filosófica quanto a sofística atuam sobre os afetos humanos, produzindo efeitos sobre a alma e a cidade.

⁴²⁸ Marques, 2006, p. 96.

tipo de *agón* do qual se ocupa o sofista refere-se àquele travado no campo dos discursos, contrapondo-os em particular por meio de perguntas e respostas (*antilogia*), visando o lucro (*crematística*). Contudo, essa arte sofística destaca-se pelo seu objeto, visto que novamente aqui o sofista é qualificado como um erístico que discute com arte acerca das coisas justas e injustas (225c). Nesse sentido, se desconsideramos o elemento monetário envolvido nessas práticas ditas sofísticas, podemos dizer, conforme Narcy (2013),⁴²⁹ que ambos, sofista e filósofo, dedicam-se aos mesmos objetos, que são os bens da alma, de sorte que erística sofística e *élenkhos*⁴³⁰ socrático se tornam indistinguíveis em aparência. Lembremos, mais uma vez, que na *Apologia* Sócrates diz perambular pela cidade interrogando velhos e jovens, cidadãos ou estrangeiros, a fim de persuadi-los a cuidarem mais da alma, onde é a morada das virtudes e da excelência, e menos das riquezas materiais e do corpo (30a-b).

Na sexta divisão o sofista é definido como um educador capaz de purificar a alma dos jovens, livrando-a da ignorância por meio da refutação (226b-231b). Aqui também o que está em evidência é o *logos* enquanto um *pharmakon* que purga a alma de seu estado de ignorância, qual seja o de pretender saber aquilo que ela não sabe. É admirável o quanto essa sexta definição dedicada ao sofista poderia ser aplicada igualmente a Sócrates. A *antilogia* sofística que permite ao sofista de “nobre linhagem” purgar, por meio da refutação, a alma dos jovens de suas ignorâncias se assemelha, mais uma vez, ao *élenkhos* socrático.⁴³¹ Acerca da semelhança entre Sócrates e sofistas insere nessa sexta divisão, Dixsaut argumenta que:

Desse ponto de vista, Sócrates e os sofistas realizam a mesma tarefa, exercem a mesma função. O que não significa que Sócrates seja um sofista, mas simplesmente que ele opera como um sofista. Ambos tornam a opinião instável, utilizando-se para tanto da contradição, e, desse ponto de vista, a

⁴²⁹ NARCY, Michel. Remarks on the First Five Definitions of the Sophist (*Soph.* 221c-235a). In: BOSSI, Beatriz; ROBINSON, Thomas M. (Eds.). *Plato's Sophist Revisited* (Trends in Classic, Volume 19). De Gruyter: 2013.

⁴³⁰ Vlastos (2012, p. 21) define o *élenkhos* socrático como “[...] uma busca da verdade moral, uma argumentação feita através da confrontação de perguntas e respostas, ao longo da qual uma tese é debatida somente se for afirmada como a própria crença do respondedor, sendo considerada refutada somente se sua negação for deduzida a partir de suas próprias crenças.” Esse termo, diz Vlastos, somente se tornou um nome próprio nos tempos modernos, provavelmente a partir de George Grote (1865); nos diálogos platônicos são usados sob forma dos verbos correlatos: refutar, examinar criticamente, censurar. C.f. VLASTOS, Gregory. *O élenkhos socrático: método é tudo*. In *Refutação*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Contraposições: diálogos filosóficos).

⁴³¹ Cornford chega a afirmar, embora não dê razões para isso, que essa VI divisão não define o sofista, mas sim o *elenchos* praticado por Sócrates (p. 173). Notomi também diz que essa VI *diairesis* não se aplica ao sofista, mas sim a Sócrates, e que Platão demonstra isso implicitamente ao não a referenciar quando da retomada da divisão final (265a), momento em que faz um balanço das divisões realizadas na primeira parte do diálogo e acaba excluindo a sexta divisão. Para Notomi o “sofista de nobre linhagem” é Sócrates e não o sofista propriamente.

diferença que existe entre eles é indiscernível. Ambos são, em certo sentido, médicos.⁴³²

Desse modo, esses elementos textuais ratificam a hipótese de que as questões de ordem ético-política aproximam filósofo e sofista mesmo em um diálogo reconhecidamente lógico e ontológico como o é o *Sofista*. Isso nos permite situá-los no espaço concreto das experiências humanas mediadas pelas trocas discursivas. Conforme Casertano (2010b), é somente nesse espaço concreto das experiências humanas, o espaço ético-político, que podemos distinguir o filósofo do sofista, ou o discurso verdadeiro do falso, distinção essa realizada não a partir de um critério lógico ou objetivo, mas a partir do uso que cada um deles faz do discurso.⁴³³

Destarte, tanto o filósofo quanto o sofista fazem uso do discurso imagem, cuja pretensão é produzir efeitos na alma do homem e na dinâmica política da cidade, de sorte que talvez seja pelo modo como cada um usa o próprio discurso que podemos demarcar as fronteiras entre o discurso imagem verdadeiro e o discurso imagem falso.

6. O uso do discurso no *Sofista* como possibilidade de distinção entre filósofo e sofista

6.1 O discurso como aparência (*phainomenon*) no *Sofista*

No segundo capítulo pudemos observar, a partir da leitura de Notomi, como o tema da aparência (*phainomenon*) surgiu como uma questão primeira dentro do *Sofista*, a partir da qual as demais questões (imagem, falsidade e *não ser*) foram sendo levantadas e desenvolvidas ao longo do diálogo. O ponto de partida era a aparência de sábio do sofista inserta na aporia de como ser possível aparecer e parecer sem ser. Esse problema inicial em torno da aparência dentro do *Sofista* colocou em evidência o problema mais geral existente entre linguagem e realidade, momento em que Platão estabeleceu a analogia entre o discurso e a produção de imagens a fim de mostrar, por meio da relação entre cópia e original, que a relação entre *logos* e realidade é uma relação entre aparência e realidade (234a-236e).

De acordo com Notomi as palavras “to appear” (*phainesthai*) e “to seem” (*dokein*) são usadas do mesmo modo para significar opinião no *Sofista*, o que significa

⁴³² Dixsaut, 2012, p. 82.

⁴³³ Cf. Palumbo, 2008, p.27-153. CAPRA, A. “*Agon logon*”: il Protagora di Platone tra eristica e commedia. Milano, LED, 2001. FERRO A. *Il problema della predicazione tra antichi e moderni*. Bologna: CLUEB, 2011, p. 17-83.

que nesse diálogo o problema da aparência está circunscrito ao problema da linguagem e de sua relação com a realidade. Lembremos, ademais, que quando da análise do discurso vimos que opinião (*doxa*) e opinião misturada com percepção (*phantasia*) representam conjuntamente toda a aparência: perceptiva e não-perceptiva. Enquanto estados cognitivos congêneres ao enunciado pudemos observar, também, que opinião e *phantasia*, assim como o enunciado, sujeitam-se tanto à verdade, quanto à falsidade.⁴³⁴

Esse aspecto imprime ao termo “aparência” tanto uma conotação positiva, de verdadeira, quanto uma conotação negativa, de falsa. Também nos possibilita enxergar, juntamente com Notomi, que não apenas o sofista, mas também o filósofo se relaciona com a aparência, de modo que tanto filósofo quanto sofista fazem uso de aparências discursivas, sejam elas oriundas de opinião pura (*doxa*), sejam elas oriundas de opinião misturada com percepção (*phantasia*). Nesse sentido, tratar o discurso enquanto aparência não implica atribuir ao termo um caráter inteiramente negativo, contrastando-o com a realidade, mas sim entender que em Platão todo e qualquer discurso é uma aparência da realidade e, enquanto tal, pode ser ou verdadeiro ou falso.

Tendo em vista a possibilidade de se distinguir filósofo e sofista (ou o discurso verdadeiro do discurso falso) por meio do uso que cada um faz do discurso enquanto aparência, tentaremos verificar se no *Sofista* é possível fazer essa demarcação. O caminho, conforme Notomi, não passa por análises feitas de um ponto de vista externo ao primeiro plano textual,⁴³⁵ mas sim a partir de uma perspectiva interna, levando em consideração o movimento interno do diálogo, de onde se espera colher evidências do discurso filosófico e do discurso sofístico que nos permitam fazer essa distinção.

Nosso ponto de partida é considerar, com base na fala de Teodoro na abertura do diálogo (216b-c), que o Estrangeiro de Eleia esteja protagonizando o papel de filósofo e que junto com Teeteto esteja empreendendo uma investigação filosófica, cujo objeto é o sofista - a caça ao sofista. Essa caça ao sofista, a qual opera no plano

⁴³⁴ Remetemos o leitor para a última seção do capítulo segundo, onde analisamos o discurso e suas modalidades congêneres (pensamento, enunciado, opinião e *phantasia*), momento em que vimos em que sentido é possível pensar e dizer a verdade e a falsidade.

⁴³⁵ Em certa medida a impossibilidade de se estabelecer uma distinção entre filósofo e sofista, ou entre verdade e falsidade, a partir de critérios puramente lógicos ou formais decorre da impotência de análises externas.

discursivo, revela os dois modos de se relacionar com o discurso enquanto aparência: a postura do filósofo e a postura do sofista.

O desafio, portanto, passa por considerar o *Sofista* como um diálogo vivo,⁴³⁶ de modo que isso consiga emular o espaço concreto das experiências discursivas humanas. Com isso queremos dizer que não basta simplesmente assumir o discurso do sofista como falso, porque ele pretende parecer ser sábio sem o ser verdadeiramente, e porque assim o filósofo o diz. Não se trata de adotar uma chave de leitura a fim de atribuir um argumento de autoridade ao discurso filosófico, de sorte que ele possa julgar e dizer que o discurso sofístico é falso a partir de uma posição externa, pois isso igualaria o discurso filosófico ao sofístico quanto a sua pretensão à verdade.

Nesse sentido, adotar o paradigma do “uso” como critério para uma possível distinção entre filósofo e sofista não significa colocar sob contraste o produtor e o usuário, atribuindo a esse último uma primazia ante o primeiro. Com efeito, no *Crátilo* (390b-d) Platão adota essa perspectiva, de sorte que o usuário assume uma primazia sobre o fabricante: quem é capaz de julgar, em última instância, se uma carda ou uma lira foram especificadas corretamente não é quem as produziram, mas sim quem sabe usá-las (o cardador e o citarista, respectivamente). De igual modo, quanto ao nome não é o legislador ou *nomoteta* quem é capaz de julgar sua correção, mas sim o dialético, que é quem sabe usá-lo. A seguirmos essa perspectiva adotada no *Crátilo*, ao filósofo seria atribuída uma posição de superioridade no que se refere ao uso do discurso, de modo que somente ele seria capaz de julgar o uso adequado do discurso imagem.

Sendo assim, e mais uma vez, a perspectiva a partir da qual tomaremos o “uso” do discurso no *Sofista* como paradigma para uma possível diferenciação entre filósofo e sofista, ou entre discurso imagem verdadeiro e falso, não passa pela atribuição de um argumento de autoridade ao filósofo em detrimento do sofista. Em vez disso, passa pela compreensão de que tanto filósofo quanto sofista são igualmente imitadores e, enquanto tais, assumem posturas distintas quando da produção de suas aparências discursivas no interior do movimento dialógico do *Sofista*. É a partir desse aspecto que

⁴³⁶ Esse é um ponto ignorado por aqueles intérpretes que enxergam o *Sofista* como um texto puramente lógico, e que seu conteúdo poderia muito bem ser desenvolvido prescindindo-se da forma dialógica. Cf. FREDE, Michael. The Literary Form of the *Sophist*. In: GILL, Christopher; MCCABE, Mary Margaret (Ed.). *Form and argument in late Plato*. Clarendon Press, 1996.

se espera encontrar uma forma para distingui-los, aspecto esse que se evidencia apenas quando se considera o plano pragmático do movimento interno do diálogo, momento em que o uso filosófico do discurso reconhece e expõe sua própria deficiência e condição de aparência, enquanto que o uso sofístico do discurso não reconhece essa condição, razão pela qual pretende somente dizer a verdade.⁴³⁷

Resumindo, temos dentro do movimento dialógico do *Sofista* uma produção de aparência discursiva que se nos apresenta em duas faces: de um lado há aquela engendrada pelo sofista enquanto alguém que, partindo da premissa de que todo discurso diz somente a verdade, faz uso do discurso para contradizer a todos e gerar sua aparência de sábio diante de sua audiência (233a-b); de outro lado há aquela decorrente da investigação filosófica empreendida pelo Estrangeiro e Teeteto na caça ao sofista, em que o uso filosófico do discurso expõe a sua própria deficiência e sua condição de aparência no percurso dessa investigação.

6.2 O uso sofístico da aparência discursiva

Falar em uso sofístico do discurso como aparência soa, inicialmente, no mínimo estranho, pois a concepção de discurso por parte da sofística não leva em consideração a relação entre aparência e realidade. Conforme destaca Notomi, o sofista elimina a distinção entre aparência e realidade para sustentar que todo discurso é real e verdadeiro. Na perspectiva sofística não há a possibilidade de se dizer e pensar o falso, pois não se pode dizer e pensar o que *não é*. O discurso, portanto, sempre diz aquilo que é e, em razão disso, diz somente a verdade. A radicalidade dessa formulação é a concepção gorgiana de que o discurso produz as coisas que são, remetendo o *ser* para o interior do discurso em vez de simplesmente dizê-lo referencialmente. Esse pano de fundo demarca a pretensão do sofista a um saber universal, haja vista que a afirmação de tudo saber decorre da impossibilidade de se pensar e dizer falsidade.

A partir desse quadro podemos compreender e considerar o uso do discurso pelo sofista dentro do movimento dialógico do *Sofista*. E aqui entra em questão a relação estabelecida pelo sofista com seu interlocutor e com sua audiência. A

⁴³⁷ Usando uma formulação empregada por Montenegro em estudo sobre o *Crátilo*, trata-se de considerar o expediente do qual Platão lança mão de, no próprio plano dramático do diálogo, por em ato o tema mesmo da discussão travada no diálogo. Cf. MONTENEGRO, M. A. P. Linguagem e Conhecimento no *Crátilo* de Platão. KRITERION, Belo Horizonte, nº 116, Dez/2007, p. 367-377.

habilidade do sofista quanto a seus interlocutores está na espantosa capacidade de contradizê-los. O Estrangeiro reconhece o poder da arte do sofista: “Como então, em relação a quem sabe, alguém que é ignorante poderia contradizer quem sabe, falando com propriedade? [...] Qual poderá então ser o espanto do poder da arte sofística?”⁴³⁸ Essa habilidade se justifica se admitimos que o sofista emprega corretamente o discurso do ponto de vista de sua estrutura lógica e, com isso, se torna capaz de contradizer seu interlocutor, mesmo sendo este um perito em sua arte.

Mas o sofista não apenas faz uso do discurso para contradizer seu interlocutor, como também produz suas aparências discursivas diante de uma audiência, persuadindo-a e, com isso, afirma o Estrangeiro, “[...] em tudo parecem sábio aos discípulos.”⁴³⁹ Ao agirem assim, conclui o Estrangeiro que os sofistas

[...] são capazes de incutir de todo o modo na cabeça dos jovens a opinião de que são em tudo os mais sábios de todos. É evidente que, se nem contradissem corretamente, nem mostrassem isso a esses jovens, parecendo que de nada mais precisam para ser sábios na discussão, segundo concluíste, tanto menos alguém desejaria tornar-se aluno deles, oferecendo-lhes dinheiro.⁴⁴⁰

Desse modo, partindo da premissa de que todo e qualquer discurso diz a verdade, o sofista faz uso do discurso a fim de professar um saber sobre todas as coisas e, com isso, aparecer como sábio diante de sua audiência. Essa dinâmica imprime um caráter mecânico ao uso sofístico do discurso. Toda a contenda em torno da possibilidade de se pensar e dizer o falso no *Sofista* girou em torno do argumento sofístico - ancorado no axioma de Parmênides acerca da identidade entre ser, pensar e dizer, e consequente interdição do *não ser* - de que não se pode dizer nem pensar a falsidade, de sorte que todo discurso é verdadeiro. Ou seja, o uso sofístico do discurso parte do princípio de que todo dizer diz aquilo que é.

Ressalta-se, todavia, não ser tarefa fácil refutar o argumento do sofista. A dificuldade decorre justamente da impossibilidade de se apontar ou julgar, a partir de um ponto de vista externo, a falsidade ou a inconsistência lógica do discurso do sofista, sobretudo quando diz respeito às imitações feitas por meio de opinião (*doxomimētikē*) acerca da justiça e demais virtudes. De um ponto de vista externo, observa Notomi, poder-se-ia julgar uma aparência discursiva como falsa, mas isso levaria a aparência discursiva que julga à condição de aparência verdadeira. Dito de

⁴³⁸ Platão, *Sofista*, 233a7-12.

⁴³⁹ Platão, *Sofista*, 233c8-9.

⁴⁴⁰ Platão, *Sofista*, 233b2-8.

outro modo, julgar como falsas as aparências discursivas que o sofista expõe aos jovens afastados da verdade impõe ao discurso que julga, o filosófico, a condição de aparência verdadeira.

Essa seria uma posição contraditória para o discurso filosófico, visto que estaria combatendo o argumento sofístico de que todo e qualquer discurso é verdadeiro com o mesmo artifício argumentativo, qual seja de que agora é o discurso filosófico, e não mais o sofístico, aquele que diz a verdade. Ademais, e conforme observa Notomi, ainda que aos ouvidos do filósofo as aparências discursivas produzidas pelo sofista não sejam sadias, pois é impossível alguém saber tudo, elas aparecem como verdadeiras para sua audiência que são os jovens afastados da verdade (233b).

Enquanto leitores do *Sofista* não podemos simplesmente presumir que o filósofo ocupa uma posição privilegiada, a partir da qual pode julgar como falsos tanto o discurso produzido pelo sofista, quanto a recepção desse discurso por sua audiência. Essa leitura estaria simplesmente trocando os polos do problema e não o enfrentando de fato, uma vez que nos levaria ao erro lógico de lançar o discurso filosófico numa condição semelhante àquela pretendida pelos sofistas, qual seja de ser capaz de dizer somente a verdade. Conforme argumenta Notomi, “Não é difícil condenar os outros de dizerem falsidades, mas na medida em que aqueles que condenam os outros não admitem a possibilidade do próprio erro ou falsidade, a mesma condenação pode ser aplicada a eles mesmos.”⁴⁴¹

Em suma, o sofista parte do pressuposto de que todo dizer é verdadeiro e, com isso, usa o discurso para contradizer seu interlocutor e produzir sua aparência de sábio diante de sua audiência. Ainda que essa aparência de sábio do sofista não seja verdadeira, visto ser impossível ao gênero humano saber todas as coisas (233a), não se pode simplesmente julgar o discurso sofístico a partir de um ponto de vista externo, pois isso conduziria o discurso que julga (o filosófico) inevitavelmente às mesmas pretensões sofísticas, pois avocaria para si a pretensão de ser o discurso que diz a verdade.

6.3 O uso filosófico da aparência discursiva

A interrogação que faz Notomi, portanto, e que tomamos como guia consiste no seguinte: se há falsa aparência, como ela é possível? O desdobramento dessa

⁴⁴¹ Notomi, 1999, p. 200 (tradução nossa).

questão passa, segundo Notomi, pelo exame da distinção entre discurso verdadeiro e falso no *Sofista* a partir de um ponto de vista interno, o que implica o reconhecimento de que nossas próprias aparências podem ser também falsas. Para esse intérprete, além da consciência de que é impossível ao gênero humano saber todas as coisas, é preciso também a consciência de que o próprio discurso filosófico é uma aparência e, enquanto tal, sujeita-se tanto à verdade quanto à falsidade.

Nesse sentido, o caminho que seguiremos em busca de uma resposta mais adequada a essa interrogação é o seguinte: em vez de julgar o uso sofístico do discurso de um ponto de vista externo, o filósofo pode fazer uso do discurso e, por meio desse uso, provar que todo e qualquer discurso está sujeito tanto à verdade quanto à falsidade. De acordo com Notomi, o discurso filosófico constitui o outro lado da aparência dentro do *Sofista*, sendo um ponto que permanece sem exame nesse diálogo, mas que na opinião desse exegeta figura como um ponto crucial para o tratamento do problema da verdade e da falsidade do discurso.

Isso implica mostrar que no movimento dialógico do *Sofista* Platão imprime ao discurso filosófico um exercício concreto ou pragmático de revisão de suas posições por meio de uma constante autocrítica. Conforme aponta McCoy, “Para Platão, a defesa da filosofia não começa com uma visão ingênua e acrítica da razão.”⁴⁴² Com isso McCoy quer destacar que em Platão “[...] uma das principais características da filosofia é sua autocrítica sobre suas próprias fundações e a revisão contínua da natureza do logos [...]. A habilidade de questionar suas fundações é essencial para a prática filosófica.”⁴⁴³

Nesse passo, ao submeter o próprio discurso a autocrítica o filósofo consegue deslocar o argumento sofístico que atribui ao discurso uma condição quase divina de pretender dizer somente a verdade, restaurando sua precariedade e dando provas de que todo e qualquer discurso também está sujeito ao erro ou engano e, portanto, à falsidade. Ou seja, por meio de um autodiagnóstico do próprio discurso o filósofo consegue provar que a tese sofística não se sustenta. Notomi faz essa observação e argumenta que esse é um ponto dentro do *Sofista* geralmente negligenciado pelos estudiosos desse diálogo. Para esse intérprete o que demarca a distinção entre filósofo e sofista é o reconhecimento por parte do filósofo de que seu próprio discurso

⁴⁴² McCoy, 2010, p.26.

⁴⁴³ McCoy, 2010, p.26.

pode também ser falso, o que implica uma determinada postura ética diante do próprio discurso.

Sendo assim, é fundamental o exame do discurso filosófico nesse diálogo, procurando verificar se também está sujeito à falsidade no curso de seu uso, ou da investigação filosófica, e esse ponto, mais uma vez, é crucial para se entender como Platão mostra o discurso falso no *Sofista*.

Conforme já se pontou, no *Sofista* o ponto de partida para o exame do uso filosófico do discurso implica considerar que o Estrangeiro de Eleia esteja desempenhando o papel que normalmente Platão atribuía a Sócrates em outros diálogos, de modo que ele representa o filósofo. Importa lembrar a fala de Teodoro no início do diálogo, segundo a qual o Estrangeiro de Eleia não é um deus (*theos*), conforme afirma Sócrates, muito embora seja divino (*theios*), pois assim considera todos os filósofos (216a-c).

Também precisamos assumir que a caça ao sofista empreendida pelo Estrangeiro de Eleia, com o auxílio de Teeteto, representa uma investigação filosófica, investigação essa que se faz inevitavelmente por meio do uso do discurso, ou da produção de aparências discursivas. Esse ponto de partida é relevante, pois se pretendemos averiguar o uso que o filósofo faz do discurso dentro do *Sofista*, diálogo onde o silêncio de Sócrates chega a ser estarrecedor, precisamos considerar o discurso do Estrangeiro de Eleia durante a caça ao sofista.

O caminho a ser trilhado passa inevitavelmente pelo exame das divisões iniciais, em que o Estrangeiro de Eleia propõe caçar o sofista por meio de um discurso ou enunciado que o defina. Após o paradigma do pescador de anzol (221b-c), o Estrangeiro chega à primeira definição (discurso) do sofista: o sofista usa o discurso em particular para persuadir os jovens quanto ao ensino das virtudes, em troca de pagamentos em forma de salário (223b). Esse, portanto, é o primeiro uso que o filósofo faz do discurso na sua caça ao sofista e ele é fundamental para a distinção entre filósofo e sofista. Conforme aponta Notomi, o que temos de observar e ter em mente, a partir de então, é se essa investigação filosófica é infalível ou sujeita-se a falhas.

Quando do exame do uso sofístico do discurso, observamos que esse uso tinha por fulcro a premissa de que todo discurso diz o que é, sendo, portanto, verdadeiro, premissa essa que imprimia um caráter irrefletido e mecânico no modo como o sofista usa o discurso. Esse ponto nos parece importante para a análise do uso filosófico do discurso, pois se o filósofo, no caso o Estrangeiro de Eleia, toma essa mesma

premissa como ponto de partida, ou mesmo se ele parte da presunção de que toda aparência discursiva produzida pelo filósofo é verdadeira, aquela primeira definição atribuída ao sofista já seria verdadeiramente suficiente e irretratável. A caça ao sofista chegaria ao final logo nas primeiras páginas do *Sofista*.

Contudo, o que se observa é uma notável capacidade do filósofo em rever suas asserções, reconhecendo a precariedade ou insuficiência de seu próprio discurso enquanto aparência que é. Após produzir o primeiro discurso sobre o sofista, o nosso filósofo – o Estrangeiro de Eleia - empreende uma reavaliação de seu discurso: “Vejam os ainda aqui: pois o que se procura é algo que participa de arte não desprezível, mas bem mais variegada. Mesmo nas coisas antes ditas, apresenta uma aparência de não ser isso que dizemos agora, mas de um gênero diferente.”⁴⁴⁴

Essa reavaliação do Estrangeiro quanto ao seu próprio discurso aparência marca claramente a distinção entre o uso filosófico e o uso sofístico do discurso. Reconhecer que o que se disse antes não é exatamente o que se pretendia dizer e que, em razão disso, é preciso rever o discurso e buscar um outro mais adequado ao que se propõe, caracteriza o uso filosófico do discurso. A premissa não é mais a de que todo discurso diz a verdade, e sim que aquilo que digo pode não ser verdadeiro, sendo necessário, portanto, reconhecer o próprio erro ou engano. A consciência do filósofo quanto à possibilidade do próprio erro ou engano impõe uma determinada postura ética no uso do discurso. Além do problema ontológico e lógico em torno da falsidade do discurso que foi tratada na parte central do diálogo, para Notomi essa leitura acerca da autocrítica filosófica quanto ao próprio discurso suscita uma questão ética no *Sofista*.

Essa postura do Estrangeiro de Eleia diante de suas aparências discursivas vai marcar toda a sua investigação filosófica no *Sofista*. Após a primeira divisão, outras cinco tentativas de se produzir um discurso acerca do sofista são empreendidas. Sequencialmente, cada uma dessas tentativas vai revelando um aspecto do sofista e, ao mesmo tempo, vai concretamente se revelando insuficiente, cedendo lugar a outro discurso. Observa Notomi que esse modo filosófico de usar o discurso é caracterizado por ambivalência e movimento. Ambivalência porque cada definição (discurso) que o Estrangeiro produz revela um traço do sofista, mas não o define verdadeiramente. Movimento porque, ainda que insuficiente, a aparência discursiva induz à busca de

⁴⁴⁴ Platão, *Sofista*, 233c2-6.

uma outra aparência discursiva. Essa forma de lidar com o discurso se distingue daquela forma mecânica característica do uso sofístico do discurso.

Nenhum dos seis discursos produzidos pelo estrangeiro acerca do sofista foi capaz de defini-lo definitivamente. Pode-se dizer que nenhum deles disse definitivamente as coisas que são como elas são, ou, se o preferirmos, nenhum desses discursos produzidos pela investigação filosófica sobre o sofista teve a pretensão de dizer uma verdade imutável. E aqui, após a sexta divisão, o Estrangeiro reconhece a insuficiência do próprio discurso, pois não foi capaz de contemplar discursivamente aquilo que seria característico da arte do sofista:

Hóspede de Eleia: Por acaso pensas, quando alguém que parece saber muitas coisas, mas é chamado com nome de uma só arte, que essa aparência não é sã? Pois é evidente que aquele que se comporta assim em relação a uma arte não é capaz de contemplar aquilo dela que concerne a todos esses conhecimentos; por isso, em vez de um, chama com muitos nomes aquele que os tem.⁴⁴⁵

Desse modo, se cada um dos discursos decorrentes da investigação filosófica acerca do sofista não diz somente a verdade, revelando-se insuficiente a cada momento, e se em Platão todo discurso é necessariamente ou verdadeiro ou falso, podemos inferir que cada uma dessas definições produzidas pelo Estrangeiro sobre o sofista revela-se, na medida em que não pretende uma verdade imutável, também como falsa. Conforme destacado por Notomi, aqueles que argumentam contra o sofista a fim de mostrar a possibilidade do discurso falso devem encarar o problema de uma outra perspectiva. Ele deve provar, diz Notomi, a falsidade ou insuficiência de seus próprios argumentos e mostrar que ele próprio, o filósofo, diz falsidades. Somente quando o filósofo prova que seu discurso também está sujeito à falsidade é que ele consegue derrocar o argumento sofístico de seu trono da verdade.

Ademais, a investigação filosófica não pode ter a pretensão de dizer somente a verdade, pois isso seria assumir a mesma posição sofística. Não se trata, portanto, de julgar o uso sofístico do discurso, mas de julgar o próprio discurso, ou seja, trata-se de uma autocrítica. Em termos pragmáticos, o meio que o filósofo tem para derrotar o sofista é dando provas de que suas aparências discursivas não dizem somente a verdade e, em razão disso, são também falsas ou enganosas. Assim, ao reconhecer a insuficiência do próprio discurso, mostrando que também está sujeito ao erro e,

⁴⁴⁵ Platão, *Sofista*, 231e8-232a6.

portanto, à falsidade, o Estrangeiro mostra pela via oblíqua que não se pode dizer apenas a verdade.

Verdade e falsidade são indissociáveis e habitam todo e qualquer discurso, seja ele filosófico ou sofístico. O discurso filosófico, afirma McCoy, “[...] é sempre um processo de ‘tornar-se’, não de ‘ser’: qualquer expressão da verdade sempre será parcialmente poética, histórica e limitada em vez de apresentada em um *logos* transparente, a-histórico e completo.”⁴⁴⁶ A postura do filósofo, distintamente da do sofista, é mostrar por meio do diálogo vivo, o qual emula o espaço concreto das trocas discursivas humanas, que o próprio discurso sujeita-se à falsidade.

Conforme Notomi, o discurso filosófico pressupõe uma realidade que lhe é exterior e, por essa razão, tem consciência de que o par “verdade e falsidade” é não apenas inerente ao próprio discurso, mas condição necessária para que o discurso, na sua condição de aparência, seja reflexo da realidade. O Estrangeiro mostra a possibilidade da falsidade do próprio discurso no plano pragmático de uso do mesmo, submetendo-o a uma espécie de autocrítica. Ao fazê-lo ele prova que nenhum discurso pode ser inexoravelmente verdadeiro, tampouco inexoravelmente falso, pois todo e qualquer discurso pode dizer tanto a verdade quanto a falsidade.

Ainda mais radical do que a postura do Estrangeiro em reconhecer a insuficiência do próprio discurso na investigação filosófica de caça ao sofista, é a crítica de Platão ao pai Parmênides (244b-245e) e a autocrítica externada no diálogo com os “amigos das Formas” (248a-249d). Esses dois passos empreendidos dentro do *Sofista* pelo nosso filósofo fictício, o Estrangeiro de Eleia, nos revela Platão como um filósofo capaz de empreender uma autocrítica que o leva a rever não somente suas concepções teóricas, mas também os fundamentos primeiros que norteiam tais concepções teóricas.

Diante da impossibilidade do discurso falso decorrente da aporia do *não ser*, o Estrangeiro diz ser necessário dar um passo atrás e considerar a tese de seu pai Parmênides: “Então, vais perdoar-me se, pelo que disseste agora, te agradar que nos retiremos, mesmo por um pouco, deste argumento tão forte.”⁴⁴⁷ Esse argumento forte, já o dissemos, assentava-se na concepção do *não ser* como contrário ao *ser*, portanto como o nada absoluto, o que decorria do axioma parmenideano que estabelecia a identidade entre “*ser*, pensar e dizer”.

⁴⁴⁶ McCoy, 2010, p. 27.

⁴⁴⁷ Platão, *Sofista*, 241c9-11.

Ao colocar a tese do pai Parmênides sob revista no *Sofista*, Platão, na verdade, demarcou o início de uma autocrítica que o levou a se afastar da ontologia imobilista que caracterizava sua “teoria” das Formas. Conforme destaca Cornford, o ponto comum entre a tese do pai Parmênides e os “amigos das Formas” era a insistência acerca da imutabilidade do real. A decorrência dessa concepção ontológica imobilista foi a inevitável separação entre os níveis sensível e inteligível, cuja autocrítica, conforme destacamos no primeiro capítulo, teve início no diálogo *Parmênides*. Aqui no *Sofista* ela atingiu o ponto máximo no diálogo com os “amigos das Formas”, momento em que, observa Cornford, Platão dialoga consigo mesmo e aponta a profundidade da revisão que empreenderá em suas formulações teóricas.

Cabe citar, nesse contexto, como exemplo de uso filosófico do discurso o momento em que o Estrangeiro de Eleia postula o *ser* como sendo tanto *movimento* quanto *repouso*. Aqui, após dialogar com toda tradição que pensou algo acerca do *ser* - pluralistas, monistas, materialistas e amigos das Formas (242c-249d) - e após propor um *logos* para o *ser*, dizendo que ele é tanto *movimento* quanto *repouso*, o Estrangeiro faz a seguinte interrogação: “E então? Acaso não é manifesto para nós que acabamos de cercar o *ser* com o discurso?”⁴⁴⁸

Entretanto, o que se verifica em seguida a essa suposta descoberta filosófica acerca do *ser* é uma reavaliação por parte do Estrangeiro do discurso proferido por ele mesmo, de sorte a reconhecer que aquilo que foi dito sobre o *ser* não é um *logos* verdadeiro:

Hóspede de Eleia – Eh, eh... Teeteto, será que, como me parece, agora iremos descobrir a dificuldade da investigação do *ser*?

Teeteto – Como? De novo? Porque disseste isso?

Hóspede de Eleia – Ó cândido amigo, não tens em mente que agora nos achamos na maior ignorância a respeito dele, a nós mesmos parecendo que estamos a dizer algo?

Essa capacidade de autocrítica e revisão constante das próprias aparências discursivas guiará o discurso filosófico do Estrangeiro à comunhão dos maiores gêneros e, por conseguinte, à superação das aporias em torno do *ser* e do *não ser*. Tal postura confere ao uso filosófico do discurso a característica de ambivalência e movimento, o que o difere diametralmente do uso mecânico que faz o sofista do discurso. Entretanto, e como tentamos mostrar, essas nuances apenas se tornam

⁴⁴⁸ Platão, *Sofista*, 249d7-8.

perceptíveis no movimento interno do diálogo, o qual emula o espaço concreto das trocas humanas mediadas pelo diálogo vivo entre os indivíduos.

Temos, assim, um desfecho um tanto quanto paradoxal em torno do problema do discurso verdadeiro e falso no *Sofista*: o sofista diz falsidades porque no uso que faz do discurso pretende dizer somente a verdade; já o filósofo diz a verdade porque no uso que faz do discurso não pretende dizer somente a verdade, pois sabe que está sujeito ao erro, ao engano e, portanto, à falsidade, uma vez que essa é uma condição inarredável de todo e qualquer discurso, seja ele sofístico ou filosófico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho desenvolvido sobre o tema do discurso falso no *Sofista* tentamos colocar em evidência a centralidade do discurso (*logos*) para Platão nesse diálogo, onde o mesmo é tratado não somente enquanto um meio estilístico ou metodológico para se abordar outras questões, mas fundamentalmente enquanto uma questão a ser enfrentada e examinada em si mesma (260a-b). No centro dessa questão estão a possibilidade mesma do discurso enquanto unidade mínima de significação e a possibilidade do discurso falso, em torno dos quais um conjunto de problemas foram levantados e analisados ao longo do diálogo, tais como o da imagem, do *não ser*, do *ser* e da comunhão das Formas.

Dentre as muitas interpretações que esse conjunto de questões suscitaram e suscitam, a chave de leitura a partir da qual tentamos compreender o modo como Platão trata o discurso, e especificamente o discurso falso, levou em consideração não apenas seu aspecto lógico-gramatical, mas também o seu aspecto ontológico e antropológico (ético-político). Partimos da premissa de que, no *Sofista*, Platão não toma o discurso isoladamente, dissociado das outras questões com as quais ele se relaciona e a partir das quais ele é adequadamente compreendido.

No que se refere à possibilidade mesma do discurso, vimos que Platão coloca em questão e problematiza no *Sofista* com a perspectiva que advogava pela impossibilidade de se atribuir muitas denominações a uma dada coisa por meio do discurso. Essa perspectiva foi representada no plano dramático do diálogo pelos jovens e pelos tardios no aprendizado (251a-c), os quais se ancoravam na unidade do *ser* eleático para defenderem uma linguagem tautológica. Como exemplo de consequências dessa concepção para o plano da linguagem, não se poderia dizer do homem que ele é bom - “homem bom” -, visto não ser possível que cada coisa uma seja múltipla e vice-versa, mas somente e separadamente “homem” e “bom”.

No que se refere à possibilidade do discurso falso - talvez o grande tema do *Sofista* - o debate foi travado contra a concepção sofística do discurso. Com fulcro no axioma de Parmênides que estabelece a identidade entre *ser*, pensar e dizer com consequente interdição do *não ser*, a perspectiva sofística do discurso advogava não ser possível dizer aquilo que não é e, por conseguinte, não ser possível dizer o falso, de sorte que todo discurso é verdadeiro, visto dizer somente aquilo que é. Contrário a essa perspectiva de que todo discurso é verdadeiro, o propósito da caça ao sofista

empreendida por Platão no *Sofista* foi mostrar que verdade e falsidade são indissociáveis e inerentes a todo e qualquer discurso.

Nossa opção de leitura foi destacar que por trás dessas duas perspectivas acerca do discurso havia dois problemas para os quais Platão se mostrou especialmente sensível no *Sofista*. Um de ordem onto-epistemológica, o qual diz respeito à relação entre *logos* e realidade. Nesse sentido, tanto a impossibilidade de se atribuir muitas denominações a uma dada coisa pelo discurso, quanto a impossibilidade de se dizer aquilo que não é têm como pano de fundo teórico o pressuposto eleata da unidade do *ser* e da interdição do *não ser* respectivamente. Outro problema é de ordem ético-política. Nesse passo, tanto a busca pela possibilidade mesma do discurso, quanto pela possibilidade da verdade e da falsidade do discurso apenas adquirem inteligibilidade sistêmica dentro do *Sofista* se consideramos que em Platão há uma estreita relação entre discurso (*logos*), alma (*psykhé*) e dinâmica política da cidade (*polis*), no sentido de que o discurso é tanto fundamental para o governo de si, quanto para o governo da cidade.

Sob esse aspecto, nossa proposta de pensar o tema do discurso no *Sofista* passou pela consideração de sua relação com a realidade, da qual ele depende tanto ontologicamente quanto epistemologicamente, bem como de sua relação com a alma humana e com a dinâmica política da cidade. Por essa leitura, a análise da estrutura lógica do discurso e de sua possibilidade de dizer a verdade ou a falsidade somente se completa e adquire inteligibilidade, no *Sofista*, se todas essas dimensões são consideradas conjuntamente.

Nesse sentido, o desafio que nos impomos foi mostrar como Platão, no *Sofista*, concebe o discurso não a partir de si mesmo, como fazem os sofistas, mas sim tendo em vista a realidade inteligível, da qual o discurso depende tanto ontologicamente, visto que é sempre discurso de algo, quanto epistemologicamente, visto que é compreendido a partir da realidade. A realidade a partir da qual Platão concebe e compreende o discurso é constituída pela comunhão das Formas (*ser*, *movimento*, *repouso*, *identidade* e *diferença*), as quais se apresentam numa teia de relações recíprocas de participação e não participação.

Por meio do entrelaçamento entre as Formas Platão mostrou que o um pode ser múltiplo e vice-versa, a partir do que se tornou possível ao discurso dizer muitas coisas de uma determinada coisa. Também mostrou, a partir da ação da Forma

diferença, que o *não ser* de algum modo é, assim como o *ser* de algum modo não é, o que possibilitou o discurso falso.

Essa articulação entre discurso e realidade se evidenciou quando Platão concebeu, no plano da linguagem, o discurso como unidade mínima de significação, estruturado internamente por um arranjo de verbos e nomes. A partir desse arranjo foi possível mostrar que o discurso sempre diz algo acerca de algo, visto que seu horizonte é a realidade, mas também foi possível mostrar que o discurso é necessariamente ou verdadeiro ou falso, pois pelo arranjo de verbos e nomes se tornou capaz de dizer as coisas que são tanto como elas são, quanto como elas não são.

Foi nesse contexto que passamos a considerar o aspecto ético-político acerca do discurso, pois muito embora tenha levantado a possibilidade da falsidade do discurso a partir da comunhão das Formas, tentamos mostrar que Platão não buscou estabelecer algum critério lógico ou objetivo que permitisse a distinção entre verdade e falsidade de um determinado discurso. Ou seja, no *Sofista* Platão não propôs distinguir o discurso verdadeiro do falso a partir de sua estrutura interna e da correspondência imediata dessa estrutura com as Formas ou com objetos do mundo sensível.

Esse passo nos permitiu suscitar a tese de que Platão, em vez da propositura de algum critério lógico ou objetivo, remeteu para o espaço ético-político a distinção entre discurso verdadeiro e falso. Esse aspecto antropológico do discurso no *Sofista* foi evidenciado através da técnica de produção de imagens, a partir do que a distinção entre discurso imagem verdadeiro e falso pôde ser relacionada com a distinção entre filósofo e sofista. Mostrar o sofista como um produtor de discurso imagem falso implicaria distingui-lo do filósofo enquanto um produtor de discurso imagem verdadeiro.

A arte de produção de discurso imagem situou, desse modo, o sofista e o filósofo no espaço concreto das trocas discursivas humanas, que é o interior da cidade. Nesse espaço o sofista é identificado como alguém que, partindo do pressuposto de que todo dizer é dizer a verdade, opera por meio do discurso imagem a fim de produzir contradições em seus interlocutores e persuadir sua audiência quanto a sua sabedoria no que se refere ao ensino dos bens da alma, que são as virtudes ético-políticas. Mas o filósofo, tanto quanto o sofista, também produz imitações discursivas por meio das quais atua no interior da cidade persuadindo os homens quando aos mesmos bens da alma.

Essa estreita aproximação entre filósofo e sofista enquanto artífices de discurso imagem sobre as virtudes ético-políticas foi destacada na última divisão do *Sofista* (266e-268d). A definição final do sofista como um imitador opinativo, irônico e produtor de contradições em seus interlocutores não foi capaz de distingui-lo do filósofo, sobretudo por se tratar de imitação da figura da justiça e das demais virtudes. A definição atribuída ao sofista poderia ser aplicada igualmente ao filósofo. O desfecho do *Sofista* mostrou, mais uma vez, que nenhum critério lógico ou objetivo pode ser empregado para distinguir o filósofo do sofista, ou aquele que produz discurso imagem verdadeiro daquele que produz discurso imagem falso.

Nesse contexto, a perspectiva a partir da qual encaramos o problema da distinção entre filósofo e sofista enquanto produtores de discurso imagem verdadeiro e falso, respectivamente, é de que não é pela natureza da imagem que podemos distingui-los, mas sim pelo uso que cada um faz do próprio discurso imagem. Isso implicou considerar que tanto filósofo quanto sofista são igualmente imitadores e, enquanto tais, assumem posturas distintas quanto ao uso de seus discursos.

Esse aspecto se evidencia no *Sofista* apenas quando se considera o plano pragmático do movimento interno do diálogo, momento em que o uso filosófico do discurso, representado pelo discurso do Estrangeiro de Eleia na caça ao sofista, reconhece e expõe sua própria deficiência e condição de aparência, enquanto que o uso sofístico do discurso não reconhece sua condição de aparência, razão pela qual pretende dizer somente a verdade.

Por fim, nossa pesquisa acerca do discurso verdadeiro e falso no *Sofista* revelou que somente ao fazer uma espécie de autocrítica do próprio discurso é que o filósofo consegue deslocar o argumento sofístico de que todo discurso é verdadeiro. Em termos pragmáticos, o meio que o filósofo tem para derrotar a defesa do sofista é dando provas de que suas próprias aparências discursivas não dizem somente a verdade e, em razão disso, também se sujeita à falsidade.

Assim, ao fazer um autodiagnóstico e reconhecer a insuficiência do próprio discurso, mostrando que também está sujeito ao erro e, portanto, à falsidade, o Estrangeiro mostra, pela via oblíqua, que não se pode dizer apenas a verdade. Como resultado, o sofista diz falsidades porque pretende dizer somente a verdade, enquanto o filósofo diz a verdade porque reconhece que o próprio discurso não diz somente a verdade, estando também sujeito à falsidade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- AMBUEL, David. Image and paradigm in Plato's Sophist. *Parmenides*: 2007.
- AMBUEL, David. Difference and Kind: Observations on the Distinction IF the Magista Gene. In: BOSSI, Beatriz; ROBINSON, Thomas M. (Eds.). *Plato's Sophist Revisited* (Trends in Classic, Volume 19). De Gruyter: 2013.
- AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 317-364.
- ARISTÓTELES, *Poética*. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Tradução e notas de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- BARROS NETO, Alberto Moniz da. Sobre o 'Crátilo' de Platão. 2011 – 108f. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- BENARDETE, Seth. *Plato's Sophist: Part II of The Being the Beautiful*. The University of Chicago Press: 1986.
- BOSTOCK, D. Plato on "is not". *Sophist* 254-9. *Oxford Studies on Ancient Philosophy* 2 (1984) p. 89-119.
- BOTTER, Barbara. Enti Inesistenti: phantasmata in Platone. *Archai: Revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental*, p. 113, 2016.
- BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martinsfontes, 2010.
- BRISSON, Luc. *Introdução à Filosofia do Mito*. Tradução de José Carlos Baracat Junior. 2. ed ver. e aum. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção cátedra).
- BROWN, Lesley. The Sophist on statements, predication, and falsehood, *The Oxford Handbook of Plato*, G. Fine (ed.), Oxford 2008, 437-462.
- CASERTANO, Giovanni. Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone. 1996.
- CASERTANO, Giovanni. A verdade platônica entre lógica e *páthos*. *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 2 nº 4, 2008.
- CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da Verdade em Platão*. Tradução de Maria da Graça Gomes Pina. São Paulo: Loyola, 2010a.
- CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. Tradução de José Bertolini. São Paulo: Paulus, 2010b. (Coleção philosophica).

CASSIN, Bárbara. O Efeito Sofístico. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Ed. 34, 2005.

CHERUBIN, R. What is eleatic about the eleatic Stranger? In: PRESS, G. A. (Ed.). Plato's dialogues. New studies and interpretations. Savage: Rowman&Littlefield Pub., 1993. p. 215-236.

CORDERO, Néstor Luis. Sendo se é: a tese de Parmênides. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus, 2011.

CORDERO, Néstor-Luis. The relativization of "separation" (khorismos) in the Sophist. In: BOSSI, Beatriz; ROBINSON, Thomas M. (Eds.). Plato's Sophist Revisited (Trends in Classic, Volume 19). De Gruyter: 2013.

CORDERO, Nestor. O Diálogo Enganoso de Platão consigo mesmo na primeira parte do Parmênides. Tradução e notas de André Luis Braga da Silva. Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade, n. 27, 2014.

CORNFORD, F. M. Plato's theory of knowledge, the "Theetetus" and the "Sophist" of Plato. London: Kegan Paul, Trech, Trubner. New York: Harcourt, Brace, 1935.

CRIVELLI, Paolo. Plato's Account of Falsehood: A Study of the Sophist. Cambridge CUP, 2012.

DE PINOTTI, Graciela Elena Marcos. Discurso y no ser en Platón (Sofista 260a-263d). Synthesis, v. 4, p. 61-83, 1997.

DIXSAUT, Monique. Images du philosophe. Kleos, v. 4, n. 4: 192-248, 2000.

FRONTEROTTA, Francesco. Theaetetus sits – Teaetetus flies: Ontology, predication and truth in Plato's Sophist (263a-d). In: BOSSI, Beatriz; ROBINSON, Thomas M. (Eds.). Plato's Sophist Revisited (Trends in Classic, Volume 19). De Gruyter: 2013.

FRONTEROTTA, Francesco. O que é uma Forma para Platão? Razões e funções da teoria dos inteligíveis. In: FRONTEROTTA, Francesco; BRISSON, Luc (Orgs.). Platão: leituras. Tradução de João Carlos Nogueira. São Paulo: Loyola, 2011.

GAISER, K. *La dottrina non scritta di Platone*. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica, trad. V. Cicero. Milano: Vita e Pensiero, 1994.

GILL, Christopher. Afterword: Dialectic and the Dialogue Form in Late Plato. In: GILL, Christopher; MCCABE, Mary Margaret (Ed.). Form and argument in late Plato. Clarendon Press, 1996, p. 284-286.

GILL, Christopher. Le dialogue platonicien. In : BRISSON, Luc ; FRONTEROTTA, Francesco. Lire Platon. 2e tirage. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

GOLDSCHMIDT, Vitor. Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético. Tradução de Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos. In: GOLDSCHMIDT, Victor. *A Religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*: vol. V. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

IGLÉSIAS, M. A relação entre o não-ser como negativo e o não-ser como falso no Sofista de Platão. *O Que Nos Faz Pensar*, v. 11/12, p. 5-44, 1997.

KRÄMER, H. *Platone e i fondamenti della metafísica*. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone, Introd. e trad. G. Reale. Milano: Vita e Pensiero, 2001.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MARQUES, Marcelo P. (org.). *Teorias da Imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.

MARQUES, Marcelo Pimenta. O Estrangeiro de Eléia no Sofista de Platão. In: MAC DOWEL, J. A., SJ (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência. Homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ – SOCIEDADE DE JESUS*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 19-39.

MCCOY, Marina. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. Tradução de Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.

MONTENEGRO, M. A. P. Linguagem e Conhecimento no *Crátilo* de Platão. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 116, Dez/2007, p. 367-377.

MORAVCSIK, Julius. *Platão e o platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006.

NARCY, Michel. Remarks on the First Five Definitions of the Sophist (*Soph.* 221c-235a). In: BOSSI, Beatriz; ROBINSON, Thomas M. (Eds.). *Plato's Sophist Revisited* (Trends in Classic, Volume 19). De Gruyter: 2013.

NATORP, Paul. *Teoria das Ideias de Platão: uma introdução ao idealismo* (Vol. II). Edição e introdução de Vasilis Politis; Tradução de Euclides Calloni e Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção philosophica).

NORIEGA-OLMOS, Simon. Plato's Sophist 259E4-6. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 6, n. 2, p. 1-35, 2012.

NOTOMI, N. *The unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the philosopher*. Cambridge: CUP, 1999.

O'BRIEN, Denis. Does Plato refute Parmenides? In In: BOSSI, Beatriz; ROBINSON, Thomas M. (Eds.). *Plato's Sophist Revisited* (Trends in Classic, Volume 19). De Gruyter: 2013.

OWEN, G. "Plato on not-being", *Plato I*, G. Fine (ed.), Oxford, 1999, 416-454 (originalmente, 1970).

PALUMBO, Lidia. Sobre a semântica da imagem nos diálogos de Platão. In: MARQUES, Marcelo P. (org.). *Teorias da Imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.

PALUMBO, Lidia. Mimeses in the Sophist. In: BOSSI, Beatriz; ROBINSON, Thomas M. (Eds.). *Plato's Sophist Revisited* (Trends in Classic, Volume 19). De Gruyter: 2013.

PERINE, Marcelo (Org.). *Estudos Platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009.

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. *Político*. Trad. M. Migliori. Milano: Rusconi Libri, 1996.

_____. *O Sofista*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: EDUFPA, 1980.

_____. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: EDUFPA, 2002.

_____. *Diálogos/Platão*. Trad. J. C. de Souza, J. Paleikat e J. C. Costa. 5. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

_____. *A República*. Tradução: Ana Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Teeteeo*. Tradução: Adriana Nogueira e Marcelo Boeri, "Prefácio" de J. T. Santos. Lisboa 2005.

_____. *Parmênides*. [Texto estabelecido e anotado por John Burnet]. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. 4. Ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013.

_____. *Crátilo*. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Textos filosóficos).

_____. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo, "Introdução" de J. T. Santos. Lisboa, 2001.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não-escritas". trad. M. Perine, São Paulo: Loyola, 1997.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana* (Vol. IX): Léxico da Filosofia Grega e Romana. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014, p. 127.

RYLE, G. Plato's 'Parmenides'. *Mind*, v. 48, n. 190, p. 129-151, 1939.

ROSEN, Stanley. *Plato's Sophist: The Drama of Original and Image*. London: Yale University Press, 1983.

SANTOS, José Trindade. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.

SANTOS, José Trindade. *Para Ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos* (Tomo I). São Paulo: Loyola, 2008.

SANTOS, José Trindade. *Para Ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas* (Tomo II). São Paulo: Loyola, 2008.

SANTOS, José Trindade. *Para Ler Platão: alma, cidade, cosmo* (Tomo III). São Paulo: Loyola, 2012.

SCHÄFER, Christian (Org.). *Léxico de Platão*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

SOUZA, E. Christina. *Discurso e Ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Unijuí, 2009.

SZLEZÁK, Th. A. *Ler Platão*. trad. M. Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2005.

VAZ, Henrique C. Lima. *Ontologia e história* (escritos de filosofia VI). 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princenton, 1973.

VLASTOS, Gregory; DIXSAUT, Monique. *Refutação*. Tradução de Janaína S. Mafra. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Contraposições: diálogos filosóficos).